

IL SAGGIATORE



LA CULTURA

Jean-Paul Sartre

Critica della ragione dialettica

I Teoria degli insiemi pratici

Libro secondo

www.scritta.com/Essays_2013

Come tutti i più suggestivi libri di filosofia, anche il primo volume della Critica della ragione dialettica di Sartre ha una struttura da poema cosmogonico: i temi iniziali, ancora ravvolti in se stessi, sprigionano via via la loro forza espansiva fino a dispiegare in una vasta configurazione una nuova e più ricca visione del mondo. Qui, è il confronto con il marxismo aperto dal più celebrato maestro del pensiero esistenzialista a inaugurare l'indagine con Questioni di metodo. L'incontro segna una tappa decisiva nell'evoluzione della filosofia e della cultura contemporanea, una sorta di «prolegomeni ad ogni antropologia futura» ove si prefigura la costituzione di una società umana interamente libera e autonoma.

Jean-Paul Sartre (Parigi 1905-1980) è uno dei grandi protagonisti della cultura del Novecento. Capofila dell'esistenzialismo francese, ha svolto un'intensa attività di filosofo, romanziere, saggista, drammaturgo. Nel 1964 vinse il premio Nobel conferitogli per la letteratura. Oltre alla Critica della ragione dialettica, il Saggiatore ha pubblicato numerose sue opere: Che cos'è la letteratura? (1960), Le parole (1964), Baudelaire (1964), L'Essere e il Nulla (1965), Santo Genet, commediante e martire (1972), Autoritratto a settant'anni (1976), L'idiota della famiglia (1977), Materialismo e rivoluzione (1977), L'universale singolare (1980).

Ocr e conversione a cura di Natjus

Jean-Paul Sartre

Critica della ragione dialettica

I Teoria degli insiemi pratici

Libro secondo

Traduzione di Paolo Caruso

ISBN 880433819-0

© Librairie Gallimard, Paris 1973

© 1990 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano

Titolo originale: *Critique de la raison dialectique*

Prima edizione « La Cultura », novembre 1963

Terza edizione «La Cultura. Nuova serie», il Saggiatore,
ottobre 1990

Sommario

LIBRO II: DAL GRUPPO ALLA STORIA

A. Del gruppo.

L'equivalenza della libertà come necessità e della necessità come libertà.

Limiti e portata d'ogni dialettica realista

B. L'essere-uno viene al gruppo dal di fuori, dagli altri.

E, in questa prima forma, l'essere-uno esiste come altro

C. Nell'interiorità del gruppo il movimento della reciprocità mediata costituisce l'essere-uno della comunità pratica come detotalizzazione continua generata dal movimento totalizzante

D. Dell'esperienza dialettica come totalizzazione.

Il livello del concreto, luogo della storia

CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA

LIBRO SECONDO

DAL GRUPPO ALLA STORIA

A. Del gruppo. L'equivalenza della libertà come necessità e della necessità come libertà.

Limiti e portata d'ogni dialettica realistica

La necessità del gruppo, come abbiamo visto, non è data *a priori* in un assembramento qualsiasi. Abbiamo invece notato più sopra che l'assembramento fornisce, con la sua unità seriale (in quanto l'unità negativa della serie può opporsi come negazione astratta alla serialità), le condizioni elementari della *possibilità* per i suoi membri di costituire un gruppo. Ma ciò rimane astratto. È ovvio che in una dialettica trascendentale e idealista tutto sarebbe più facile : si vedrebbe il processo d'integrazione con cui ogni organismo contiene e domina le sue pluralità disorganiche trasformarsi da solo, al livello della pluralità sociale, in integrazione degli individui ad una totalità organica. Così, rispetto agli organismi singoli, il gruppo funzionerebbe come iperorganismo. Questo ideale organicista lo si è sempre visto rinascere come modello sociale del pensiero conservatore (s'è opposto, sotto la Restaurazione, all'atomismo liberale; ha tentato, dopo il 1860, di dissolvere le formazioni di classe in seno ad una solidarietà nazionale). Ma sarebbe assolutamente inesatto ridurre l'illusione organicista alla funzione di teoria reazionaria. In realtà, è facile accorgersi che il carattere *organico* del gruppo - cioè la sua unità *biologica* - si svela come un certo momento dell'esperienza. Per noi che affrontiamo il terzo stadio dell'esperienza dialettica, la struttura organica è *anzitutto* l'apparenza illusoria e immediata del gruppo in quanto nasce nella sfera pratico-inerte e contro quest'ultima.

Marc Bloch ha mostrato in due opere notevoli come nel secolo XII, ed anche prima, la classe nobile, la classe borghese e la classe dei servi - per limitarci a queste - avessero un'esistenza di fatto se non di diritto. Nel nostro linguaggio

diremo che erano dei collettivi. Ma gli sforzi ripetuti di borghesi arricchiti, *a titolo individuale*, per integrarsi alla classe nobile, provocano l'irrigidimento di quest'ultima, che passa da uno statuto di fatto allo statuto giuridico; con un'impresa comune, impone condizioni draconiane a chi vuole entrare *nella cavalleria*, onde tale istituzione mediatrice diventa organo selettivo. Sennonché, in pari tempo, essa condiziona la coscienza di classe dei servi. Fino al momento in cui l'unificazione giuridica dei castellani non è realizzata, ogni servo considera la propria situazione come un destino particolare e la vive come un complesso di relazioni umane con una famiglia di proprietari terrieri, vale a dire come un accidente. Ma ponendosi per sé, la nobiltà costituisce *ipso facto* la servitù in istituzione giuridica e rivela ai servi la loro intercambiabilità, la loro comune impotenza e i loro interessi comuni. Questa rivelazione è uno dei fattori che condizioneranno le rivolte contadine nei secoli seguenti.

L'esempio che abbiamo fatto ha solo il fine di mostrare come, nel processo storico, una classe di sfruttamento, chiudendo i rapporti con il nemico e prendendo coscienza di se stessa come unità d'individui *solidali*, riveli alle classi sfruttate il loro essere materiale come collettivo e come punto di partenza di un tentativo continuo per stabilire fra i suoi membri rapporti vissuti di solidarietà. Ciò non ha nulla di sorprendente : in quella quasi-totalità inerte e percorsa senza pausa da enormi sussulti di controfinalità che è la collettività storica, vale la seguente legge dialettica : la costituzione di un gruppo (sulla base, beninteso, di condizioni reali e materiali) come insieme di solidarietà, ha la conseguenza dialettica di negare il resto del campo sociale e, perciò, di suscitare in tale campo, in quanto viene definito come *non-raggruppato*, le condizioni proprie ad un raggruppamento antagonista (tutto ciò *fondato* sulla penuria e all'interno di regimi dilaniati). Ma qui soprattutto importa il fatto che, dall'esterno, i nonraggruppati si comportano nei confronti del gruppo ponendolo, con la loro *praxis*, come *una totalità organica*. Così ogni nuova organizzazione collettiva trova il suo archetipo in qualunque altra più antica, poiché la *praxis* come unificazione del campo pratico, riduce oggettivamente i rapporti del gruppo-oggetto.

E' sorprendente che le nostre condotte più elementari si rivolgano ai *collettivi esterni* come se fossero organismi. La struttura dello *scandalo*, per esempio, è per ciascuno quella di un collettivo ripreso in totalità : ciascuno, a teatro, davanti a ogni replica d'una scena che giudica scandalosa, è in realtà condizionato dalla reazione seriale dei vicini, onde lo scandalo è l'Altro come ragione di una serie. Ma, le prime manifestazioni dello scandalo, *appena* hanno luogo (alludo ai primi atti di chi agisce per gli

Altri in quanto è Altro da sé) determinano l'unità vivente della sala contro l'autore, per il semplice fatto che il primo manifestante con la sua unità di individuo *realizza questa unità* per ciascuno nella trascendenza. Resterà ancora in ciascuno una contraddizione profonda perché tale unità è quella di tutti gli Altri (compreso lui stesso) in quanto Altri e grazie ad un Altro : il manifestante non ha rivelato od espresso l'opinione comune; ha presentato, nell'unità oggettiva di un'azione diretta (grida, insulti, ecc.), quel che non esisteva ancora per ciascuno se non come l'opinione degli Altri, ossia come la loro unità alterna e seriale. Ma non appena lo scandalo viene raccontato e commentato, diventa, agli occhi di tutti coloro che non vi hanno assistito, l'apparizione di un avvenimento sintetico che conferisce unità provvisoria di organismo al pubblico che assisteva quella sera allo spettacolo.

Tutto è chiaro se *situiamo* i non-raggruppati che si rivelano come collettivo per la loro impotenza nei confronti del gruppo che svelano. Nella misura stessa in cui il gruppo, tramite l'unità della sua *praxis*, li determina nella loro inerzia disorganica, essi colgono i suoi fini e la sua unità attraverso la libera unità unificante della loro *praxis* individuale e sul modello di quella libera sintesi che è fondamentalmente la temporalizzazione pratica dell'organismo. Nel campo pratico, infatti, ogni molteplicità esterna diventa, per ogni agente, l'oggetto di una sintesi unificante (e abbiamo già visto che il risultato di questa sintesi è di dissimulare la struttura seriale degli assembramenti); ma il gruppo che unifiko nel campo pratico sorge, in quanto gruppo, come già unificato, vale a dire come strutturato da un'unità che per principio sfugge alla mia unificazione e la nega (in quanto è *praxis che mi respinge nell'impotenza*). Questa libera unità attiva che mi sfugge,

appare come la sostanza di una realtà di cui ho unificato, nel mio campo pratico percettivo, solo la molteplicità come una materialità di apparenza; o, se si preferisce, non metto l'inerzia - che necessariamente costituisce il fondamento reale del gruppo (come inerzia superata e conservata) - nel conto della comunità attiva; anzi, è proprio la mia *praxis* a riprenderla a suo vantaggio nel movimento unificatore. E l'azione comune, che mi sfugge, diventa *realtà* di quest'apparenza, cioè sostanza pratica e sintetica, totalità governante le sue parti, entelechia, vita. O, ad un altro grado della percezione e per altri gruppi, *Gestalt*. Ritroveremo l'organicismo ingenuo come relazione immediata dell'individuo con il gruppo e come ideale di integrazione assoluta. Si trattava soltanto di respingere qui l'or-gallicismo *in tutte le forme*. In nessun caso e in nessuna maniera il rapporto del gruppo - come determinazione di un collettivo e come perenne minaccia di ricadere nel collettivo - con la sua inerzia di molteplicità, può ricondursi al rapporto dell'organismo con le sostanze inorganiche che lo compongono.

Ma se non esiste processo dialettico per cui il momento dell'antidialettica si renda di per se stesso mediazione tra le dialettiche molteplici del campo pratico e la dialettica costituita, come *praxis* comune, la comparsa del gruppo comporta forse la sua propria intelligibilità? Cercheremo, seguendo il metodo che abbiamo impiegato sinora, di ritrovare nell'esperienza i caratteri e i momenti di un processo qualunque del raggruppamento, nella sola intenzione *critica* di determinarne la razionalità. Dovremo dunque studiare successivamente nell'esperienza la genesi di un gruppo, le strutture della sua *praxis* — o, in altri termini, la razionalità dialettica dell'azione collettiva - e, infine, il gruppo come *passione*, vale a dire in quanto lotta in se stesso contro *l'inerzia pratica* che lo pervade.

Farò due osservazioni preliminari. Anzitutto questa : ho dichiarato che l'assembramento inerte, con la sua struttura di serialità, è il tipo fondamentale della socialità. Ma non ho mai inteso conferire a questa proposizione un carattere storico e il termine «fondamentale» non potrebbe qui designare una

priorità temporale. Chi potrebbe affermare che il collettivo ha preceduto il gruppo? Nessuna ipotesi può essere avanzata a tale proposito; per meglio dire - nonostante i dati della preistoria e dell'etnografia - nessuna ha senso; del resto, la metamorfosi continua degli assembramenti in gruppi e dei gruppi in assembramenti, renderebbe comunque impossibile decidere *a priori* se quel determinato assembramento sia una realtà storicamente primaria o il rimasuglio di un gruppo ripreso dal campo della passività : in ogni caso, lo studio delle strutture e delle condizioni anteriori, ed esso solo, può permettere una decisione — quando lo può. Io affermo l'anteriorità logica del collettivo per la semplice ragione che i gruppi si costituiscono - per quel che ce ne informa la Storia - come sue determinazioni e sue negazioni. In altre parole, essi lo superano e lo conservano. Invece, il collettivo, anche nei casi in cui risulta da una disintegrazione di gruppi attivi, non conserva niente di loro *in quanto collettivo*, eccetto strutture morte ed ossificate che mal dissimulano la fuga della serialità.

Parimenti il gruppo, qualunque esso sia, *contiene in sé* le sue ragioni di ricadere nell'essere inerte dell'assembramento : onde la disintegrazione di un gruppo, come vedremo, ha un'intelligibilità *a priori*. A sua volta, invece, il collettivo - in quanto tale e senza l'azione di fattori che ricercheremo contiene *tutt'al più* la possibilità di un'unione sintetica dei suoi membri. Infine, qualunque sia la *preistoria*, quel che qui importa, in una *storia* condizionata dalla lotta delle classi, è mostrare il passaggio delle classi oppresse, dallo stato di collettivo alla *praxis* rivoluzionaria di gruppo. Ciò importa soprattutto perché tale passaggio è *realmente* avvenuto in ogni caso.

Ma poiché siamo giunti alle relazioni di classe, farò osservare in secondo luogo che sarebbe prematuro considerare le classi in quanto sono anche gruppi. Per fissare le condizioni di intelligibilità, cercheremo, come per i collettivi, di prendere e studiare gruppi effimeri e di superficie, rapidamente formati e rapidamente disgregati, per arrivare progressivamente ai gruppi fondamentali della società.

L'origine dello sconvolgimento che lacera il collettivo nel baleno di una *praxis* comune, è evidentemente una trasformazione sintetica e di conseguenza materiale che ha

luogo nel quadro della penuria e delle strutture esistenti : per organismi di cui il rischio e il movimento pratico, oltre che la sofferenza, stanno nel bisogno, l'evento-motore è il pericolo, a tutti i livelli della materialità (cioè, sia la fame, sia la bancarotta *il cui senso* è la fame, ecc.) a tutte le trasformazioni della strumentalità (le esigenze dell'utensile e la sua penuria sostituiscono infatti la penuria dell'oggetto immediato del bisogno, i rimaneggiamenti dell'utensile intesi nel loro significato ascendente come rimaneggiamenti necessari del collettivo). Ossia, nella tensione originaria del bisogno come rapporto di interiorità con la Natura, il mutamento non avrebbe luogo e, reciprocamente, non esiste *praxis* comune, a qualunque livello essa si collochi, il cui significato regressivo discendente non si riferisca direttamente o indirettamente a questa tensione primaria. Bisogna dunque rendersi conto *anzitutto* che l'origine di una ristrutturazione del collettivo in gruppo è un fatto complesso che ha luogo, *nello stesso tempo*, a tutti i piani della materialità, ma che è superato in *praxis* organizzatrice al livello dell'unità seriale. Tuttavia l'evento, per universale che sia, può essere vissuto come suo proprio superamento verso l'unità di tutti, solo se l'universalità è oggettiva *per ciascuno* o, se si preferisce, solo se crea in ciascuno una struttura di oggettività unificante. Sin qui, infatti - nella dimensione del collettivo - il reale si definiva per la sua impossibilità. Quel che si chiama infatti *senso delle realtà* significa, molto esattamente, senso di ciò che, per principio, è proibito. La trasformazione si opera quindi allorché l'impossibilità è anch'essa impossibile o, se si preferisce, allorché l'evento sintetico rivela l'impossibilità di cambiare come impossibilità di vivere.¹ Il che ha l'effetto di far sì che *l'impossibilità di cambiare* sia l'oggetto medesimo da superare per continuare la vita. Insomma, andiamo a finire in un circolo vizioso : il gruppo si costituisce in base a un bisogno o ad un pericolo comune e si definisce per l'oggetto comune che determina la sua *praxis* comune; ma né il bisogno comune, né la *praxis* comune, né il comune obiettivo possono definire una comunità, se quest'ultima non si rende comunità, provando come comune il bisogno individuale e progettandosi nell'unificazione interna di un'integrazione comune verso obbiettivi che produce come comuni. Senza la fame, quel

gruppo non si sarebbe costituito : ma da che deriva il fatto che esso si definisca come lotta comune contro un bisogno comune ? Perché gli individui - come anche succede - in quel determinato caso particolare non si sono disputati come cani gli alimenti? Ciò equivale a chieder come si operi una sintesi quando il potere di unità sintetica è insieme dovunque (in tutti gli individui come libera unificazione del campo) e in nessun luogo (in quanto si tratterebbe di una libera unificazione trascendente della pluralità delle unificazioni individuali). Non dimentichiamo infatti che *l'oggetto comune*, come unità fuori di sé del molteplice, è anzitutto il produttore dell'unità seriale e che solo sulla base di questa doppia determinazione si costituisce a struttura antidialettica del collettivo o *alterità*.

Ma, per l'appunto, quest'ultimo rilievo può aiutarci. Se infatti l'oggetto medesimo si produce come nesso d'alterità tra gli individui del collettivo, la struttura seriale della molteplicità dipende in fondo dai caratteri fondamentali dell'oggetto e dal suo rapporto originario con tutti e con ciascuno. In tal modo l'insieme dei mezzi di produzione, in quanto sono proprietà *degli Altri*, dà al proletariato la struttura originaria di serialità, perché questo insieme si produce da sé come insieme indefinito di oggetti, le cui esigenze stesse riflettono la *domanda* della classe borghese come serialità dell'Altro. Ma, inversamente, si possono considerare, nell'esperienza, gli oggetti comuni che costituiscono da soli e *nella sfera pratico-inerte* l'abbozzo di una totalità (come totalizzazione del molteplice da parte dell'Altro tramite la materia) e ci si può chiedere se devono anch'essi costituire il molteplice considerato come serialità.

Sin dal 12 luglio il popolo di Parigi è in stato di insurrezione. La sua collera ha cause profonde, ma che sin qui hanno raggiunto le classi popolari soltanto nella loro comune impotenza (il freddo, la fame, ecc., il tutto subito nella rassegnazione, condotta seriale, quest'ultima, che viene falsamente presentata come una virtù individuale, o in esplosioni disorganizzate, sommosse, ecc.). In base a quali circostanze esterne si costituiranno i gruppi? In primo luogo (adotto qui l'ordine cronologico) perché un gruppo istituzionale e pratico, gli elettori di Parigi, in quanto si era costituito conforme alle prescrizioni della monarchia e *in*

quanto deliberava in permanenza, malgrado o contro tali prescrizioni, designava l'assembramento inerte dei parigini come dotato, *nella dimensione della praxis collettiva*, di una *realtà pratica* : l'assemblea degli elettori era unità attiva come essere-fuori-di-sé-nella-libertà dell'assembramento inerte. Eppure, questa totalizzazione non bastava : la *rappresentanza*, infatti, consiste nel definire - attraverso un procedimento qualsiasi — un gruppo attivo come proiezione dell'assembramento inerte nell'ambito inaccessibile della *praxis*. Per esempio, lo scrutinio nelle democrazie borghesi è un processo passivo e seriale. Ogni elettore ha, beninteso, determinato il suo voto, in quanto Altro e in base agli Altri; ma anziché determinarlo in comune e come *praxis* in unità con gli Altri, lo lascia definire inerte e in serialità dall'opinione. Così l'assemblea eletta rappresenta l'assembramento, *in quanto* essa non è ancora riunita, in quanto i suoi membri sono gli inerti prodotti di una inerte totalità e la molteplicità bruta, come rapporto numerico dei partiti, traduce le relazioni di impotenza dei collettivi tra loro e i rapporti di forza, in quanto tali forze sono forze d'inerzia. Ma *non appena* l'assemblea si organizza, non appena si costituisce la sua gerarchia, non appena si definisce (per le alleanze dei partiti) come un certo gruppo (caratterizzato dal permanere di una maggioranza, da un gioco complesso intorno ad una maggioranza di ricambio, dalla complicità di tutti i partiti contro uno solo, ecc.), la *praxis* reale (in cui il voto delle leggi, le mozioni di fiducia, ecc., hanno ormai solo *formalmente* l'aspetto dell'elezione originaria come alterità infinita di solitudini, ma esprimono numericamente, *in qualità di simbolo*, accordi, disaccordi, alleanze, ecc., dei gruppi della maggioranza fra loro) si presenta in pari tempo come il quadro fedele dell'assembramento - il che in ogni caso non può essere poiché si è organizzata - e come *sua efficacia dialettica*. Ma proprio in questa maniera di dotare l'assembramento di una falsa unità totalizzata² («francesi, il vostro governo...,ecc.») si rinvia l'assembramento al suo statuto d'impotenza. La Francia come totalità si realizza fuori di esso con il suo governo : tale governo come libera totalizzazione del collettivo nazionale scarica gli individui della preoccupazione di determinare in raggruppamento la loro inerte socialità. Nella misura dunque

in cui i conflitti di classe e le crisi sociali non oppongono, attraverso le lotte di gruppi nuovi, l'assembramento al corpo legislativo e al potere esecutivo, l'esistenza di questi ultimi è necessariamente una mistificazione che rimanda il collettivo all'inerzia: i poteri si fanno delegare dalla passività seriale e l'affermazione della nostra unità *laggiù*, alla presidenza del Consiglio, ci rinvia *in ogni caso* all'alterità infinita. In tal senso, gli «elettori di Parigi» non sono necessariamente un fattore di unificazione pratica. Tanto è vero che temono le violenze popolari forse ancor più delle violenze del governo. Eppure, *a condizione* che le circostanze sbocchino nell'unificazione *dall'esterno*, essi possono diventare rappresentazione, ma stavolta a titolo d'unità da reintegrare come *praxis* unificante nell'assembramento medesimo e come negazione dell'impotenza. · Orbene il governo costituisce dall'esterno Parigi come totalità. Sin dall'8 luglio, Mirabeau segnala all'Assemblea Nazionale (ma il suo discorso è subito noto ai parigini) che 35.000 uomini sono distribuiti tra Parigi e Versailles e che se ne aspettano 20.000. E Luigi XVI in risposta ai deputati : «È necessario che faccia uso della mia potenza per ristabilire e mantenere l'ordine nella capitale... Sono questi i motivi che mi hanno indotto a concentrare truppe intorno a Parigi.» E il mattino di domenica 12 luglio la città è designata a se stessa, all'interno di se stessa, da manifesti «De par le roi» che insinuano che i concentramenti³ di truppe intorno a Parigi sono destinati a proteggere la città contro i briganti. Così il luogo come tensione pratico-inerte e come ἔξις dell'assembramento parigino è costituito da una *praxis* esterna e organizzata come una totalità. Questa totalità, d'altronde, come oggetto di *praxis* (città da invadere, disordini da impedire) è di per se stessa una determinazione del campo pratico-inerte; la città è sia il luogo nella sua configurazione totalizzata e totalizzante (lo stato d'assedio che si profila lo determina come contenente), sia la popolazione che viene designata nella forma di materialità suggellata dall'atto militare che la produce come folla contenuta. I *rumori*, i *manifesti*, le *notizie* (in particolare, quella della partenza del Necker) trasmettono a ciascuno la sua designazione comune di *particola di una materialità suggellata*. A questo livello, si potrebbe dire che la totalità d'accerchiamento viene vissuta

nella serialità. È quel che si chiama effervescenza : si corre nelle strade, si grida, si fanno assembramenti, si bruciano le barriere del dazio. Il rapporto degli individui tra loro è — nelle diverse forme reali che può assumere - quello dell'alterità come rivelazione immediata di sé nell'Altro. L'*imitazione* - che ho descritta altrove - è una delle manifestazioni di quest'alterità di quasi-reciprocità. Tale struttura d'alterità si costituisce per azione della *sorte comune come totalità* (ossia come obbiettivo pratico degli eserciti reali;⁵ qui è un- totalità di distruzione in quanto gli individui sono designati dalla loro appartenenza identica ad una medesima città) *sulla serialità come fuga inerte* : minacciando di distruggere la serialità con l'ordine negativo del massacro, le truppe come unità danno questa totalità subita come negazione in ciascuno - ma negazione *possibile* - della serialità. Così, per la coesistenza delle due strutture, essendo l'una negazione possibile e futura dell'altra (e nello stesso tempo negazione di tutti in ciascuno), ognuno continua a vedersi nell'Altro ma vi si vede come *se stesso*, cioè qui come totalizzazione in lui della popolazione parigina, mediante la sciabolata o la fucilata che lo sterminerà. E questa *situazione* fonda quel che impropriamente si chiama contagio o imitazione, ecc. : in tali comportamenti, infatti, ciascuno vede nell'Altro il proprio avvenire e svela in base a ciò il suo atto presente nell'atto dell'Altro : *imitare*, in questi movimenti ancora inerti, significa *svelarsi* nello stesso tempo mentre si sta facendo laggiù la propria azione nell'Altro e qui, in se stessi, l'azione dell'Altro, sfuggendo la fuga dell'Altro e la propria fuga,⁶ attaccando con un unico attacco nell'Altro e con i propri pugn, senza intesa né accordo (è proprio il contrario di un'intesa), ma realizzando e vivendo l'alterità in base all'unità sintetica di una totalizzazione organizzata e *futura* dell'assembramento da parte di un gruppo esterno.

Alcuni incidenti si verificano poi in Parigi, alle barriere daziali e nel giardino delle Tuileries, tra distaccamenti militari e assembramenti d'imitazione. Ne risulta un nuovo impulso di violenza seriale e difensiva : si saccheggiano gli armaioli. Questa risposta rivoluzionaria ad una situazione che s'aggravava di minuto in minuto ha, beninteso, l'importanza storica di un atto comune e organizzato. Ma, per l'appunto, non lo è. E' una condotta collettiva : ciascuno è determinato ad

armarsi dallo sforzo degli Altri per trovare armi e ciascuno cerca di arrivare prima degli Altri, poiché, nell'ambito della penuria di nuovo comparsa, lo sforzo di ciascuno per prendere un fucile diventa, per l'Altro, pericolo di restare disarmato; nello stesso tempo, essa si costituisce mediante rapporti d'imitazione e di contagio, ognuno si trova nell'Altro attraverso la maniera in cui si conforma al suo passo : eppure questi assembramenti violenti ed efficaci sono perfettamente disorganici; perdono unità, ne ritrovano senza che nulla sia cambiato in quel che si potrebbe chiamare, con il Durkheim, ma in tutt'altro senso, la «solidarietà meccanica» dei loro membri; inoltre, rischiano subito di battersi tra loro (rottura del collettivo in reciprocità d'antagonismo) per disputarsi un fucile. Se il senso di questa attività passiva è rivoluzionario, lo è anzitutto nella misura in cui, per azione di una *praxis* esterna, l'unità di impotenza (cioè l'inerzia) si è trasformata in folla massiccia, *in pesantezza del numero*. Giacché questa folla, che è ancora strutturata in alterità all'interno di se stessa, trova, nella sua disorganizzazione appunto, una forza meccanica ed irresistibile per infrangere le resistenze sporadiche degli armaioli. Ma l'altro fattore che creerà ben presto la *praxis* rivoluzionaria del gruppo, è che l'atto individuale di *armarsi*, in quanto processo di per sé complesso, il cui fine per ciascuno è la difesa della propria vita e il cui motore è la serialità, si rovescia *da solo* e nel suo risultato in un doppio significato di libertà. In quanto ciascuno vuol difendere la sua vita contro i dragoni, il risultato *nel campo della praxis* — o, se si vuole, in quanto il governo tenta una politica di forza e questo tentativo di pratica organizzata determina l'intero campo come pratico, con ciò che *può aiutare* tale politica e ciò che può opporvisi - è che *il popolo di Parigi si è armato contro il re*. In altri termini, la *praxis* politica del governo aliena le reazioni passive di serialità alla sua libertà pratica : nella prospettiva di questa *praxis* infatti, l'attività passiva dell'assembramento gli è sottratta nella sua passività, e la serialità inerte si trova dall'altro lato del processo di alterità *come un gruppo unito che ha prodotto un'azione concertata*. Ciò, non solo per i capi di esercito che lo fanno, ma per la popolazione parigina che reinteriorizza questo sapere come struttura di unità. L'unità è qui ancora *altrove*, ossia passata e

futura. Passata : *il gruppo ha compiuto un atto* e il collettivo lo constata con sorpresa come un momento della sua attività passiva : *è stato gruppo*. E tale gruppo si è definito con un'azione rivoluzionaria che rende il processo irreversibile. Futura : persino le armi, nella misura in cui sono state prese per opporsi all'azione concertata di un contingente militare, delineano, nella loro materialità medesima, la possibilità di una resistenza concertata.

L'inquietudine degli elettori creerà gruppi istituzionali all'interno dell'assembramento e come *unità negative*. Essi decidono infatti di ristabilire una milizia di quarantottomila cittadini e incaricano i distretti di costituirla. Lo scopo confessato è di evitare i disordini. In questo nuovo momento, la milizia futura appare come prelevata sull'assembramento e destinata a combatterlo, mentre la maggioranza della popolazione non ha alcun timore dei «disordini» e non vede, giustamente, nessun pericolo reale se non nelle truppe dislocate intorno alla capitale. E nella misura in cui i distretti tentano bene o male di costituire le milizie, i gruppi in formazione, al contrario dei gruppi rappresentativi, contribuiscono a produrre l'unità dell'assembramento. La «rappresentanza» infatti si presenta come l'assembramento medesimo nella dimensione della *praxis* organizzata, e quindi, come abbiamo visto, contribuisce a mantenerlo nella sua inerzia; invece, la milizia sorge come corpo organizzato per realizzare la negazione pratica dell'assembramento: impedirà i crocchi e disarmerà i cittadini. In tal modo, contribuisce a svelare all'assembramento la sua realtà d'essere organizzato. Infatti deve impedire con la forza l'esistenza di quell'essere organizzato *che si è armato ieri* e *che si difenderà domani*. O, se si preferisce, i gruppi prefabbricati sono antigruppi che si rivelano all'assembramento come destinati a mantenerlo nella sua struttura d'impotenza seriale. Per essi, qualche cosa si manifesta come *ciò che è negato*, *ciò che va impedito*, e ogni membro dell'assembramento in quanto designato imperativamente nella sua inerzia⁷ avverte l'unità profonda sotto la serialità come un'assenza e come una possibilità fondamentale. Nello stesso tempo, le milizie come gruppi prefabbricati rappresentano anch'esse, sebbene nel negativo, una determinazione sintetica dell'assembramento. E il fatto che

siano state determinate in esso dall'esterno, attraverso organi istituzionali o semi-istituzionali si manifesta - in quanto deve essere negazione negata - come ciò che esige di venir distrutto da un'unificazione operata dall'interno da parte dell'assembramento stesso. La contraddizione violenta fra la milizia e il popolo, producendosi all'interno di quest'ultimo, determina la possibilità di un'unità interna come negazione dell'unità d'esteriorità. La milizia, in quanto è ancora *un suggello* applicato su una molteplicità, può contraddirsi e dissolversi soltanto in una *libera organizzazione*. Là libertà - come semplice determinazione positiva della *praxis* organizzata, in base ai suoi obiettivi reali (difendersi contro i soldati del principe Lambesc) - si manifesta come necessità di dissolvere la necessità. In tal modo, una dialettica si instaura all'Hôtel de Ville tra le autorità costituite che non vogliono consegnare le armi, tergiversano, e trovano scappatoie, e la folla, sempre più minacciosa, che si rivela attraverso i comportamenti degli elettori, del magistrato, dei mercanti, ecc., come *unità-εξίς*. Quando vengono trovati degli stracci nelle casse di armi promesse da Flesselles, la folla si ritiene *ingannata*, cioè interiorizza la condotta di Flesselles e la coglie *non nella serialità* ma contro la serialità come una specie di sintesi passiva. Infatti, *l'inganno* come procedimento si colloca nell'ambito di una relazione antagonista di reciprocità. Ingannandola,⁸ Flesselles, conferisce alla fuga in alterità una specie di unità *personale*; e questa unità personale caratterizza necessariamente la reazione di collera che la traduce e, per l'assembramento stesso, la rivela : ciascuno reagisce in maniera nuova. Né in quanto individuo, né in quanto Altro, ma come incarnazione particolare della persona comune. Questa reazione nuova non ha in sé niente di magico : traduce semplicemente la reinteriorizzazione di una reciprocità.

A partire da questo momento, qualcosa è dato che non è né il gruppo, né la serie, ma ciò che Malraux ha chiamato, in *L'Espoir*, l'Apocalisse, vale a dire la dissoluzione della serie nel gruppo in fusione. E tale gruppo, ancora non strutturato, cioè interamente *amorfo*, si caratterizza come il contrario immediato dell'alterità : nella relazione seriale, infatti, l'unità come Ragione della serie è sempre *altrove*; nell'Apocalisse, benché la serialità rimanga almeno come processo in via di

liquidazione - e benché possa sempre riapparire - unità sintetica è sempre *qui*; o, se si preferisce, in ogni luogo della città, ad ogni momento, in ogni processo parziale, la partita viene giocata interamente e il movimento della città ritrova il suo compimento e il suo significato.

La sera [scrive Montjoye] Parigi fu una città nuova. Colpi di cannone sparati ad intervalli avvertivano la popolazione di tenersi in guardia. Al rumore del cannone si univa quello delle campane che non cessavano di dare l'allarme. Le sessanta chiese in cui si erano riuniti gli abitanti rigurgitavano di gente. Ciascuno vi si improvvisava oratore.⁹

Il gruppo in fusione è la città. Mostreremo subito in che si distingue dalla serialità. Tuttavia va precisato anzitutto che si coagulerà in collettivo se non è strutturato in uno svolgimento temporale la cui velocità e durata dipendono evidentemente dalle circostanze e dalla situazione. In realtà, il gruppo in fusione è ancora la serie che si nega reinteriorizzando le negazioni interne o, se si vuole, non c'è differenza in questo momento tra il positivo medesimo (gruppo in via di costituzione) e quella negazione che si nega (serie in dissoluzione). Si può mostrare che la prima strutturazione (in quanto viene dal gruppo stesso) giunge *ad un* quartiere, come parte di un tutto fluido, *dalla sua struttura pratico-inerte*. Il quartiere di Sant'Antonio ha sempre vissuto *all'ombra* della Bastiglia : questo castello nero minaccia, non tanto come prigioniero quanto per i suoi cannoni : è il simbolo della forza repressiva, come limite di un quartiere miserabile e inquieto. Per di più, scaramucce e sommosse represses - in particolare la repressione sanguinosa del mese di aprile (affare Réveillon) - restavano all'interno dell'assembramento stesso come un' *ἐξίς* (si tratta di una memoria collettiva che passa alla struttura comune, avremo modo di occuparcene). Per il momento non considero neppure la forza esplosiva che questa *ἐξίς* può contenere, nell'ipotesi di una situazione di energia per dissoluzione dei rapporti d'impotenza : ci interessa piuttosto, dal punto di vista della genesi di un gruppo attivo, che questa *ἐξίς di fatto* struttura un itinerario, ed è in primo luogo determinazione odologica dello spazio vissuto del quartiere. E

tale itinerario è negativo : è la possibilità per le truppe di entrare nel quartiere provenendo da ovest e da nord-ovest per compirvi massacri (come in aprile).¹⁰ In altre parole, l'unità pratico-inerte del campo è determinata, al momento in cui la serialità è in corso di dissoluzione, come atto possibile di penetrazione da parte dell'Altro, ossia di una libera organizzazione nemica. Inoltre, questa possibilità rende attuale la minaccia della Bastiglia : è la possibilità per la popolazione del quartiere di venir *presa tra due fuochi*. E tale possibilità rinvia alla loro separazione fondamentale e sociale (vi alludo nella nota precedente) che è nello stesso tempo la loro unità negativa. Naturalmente tutto ciò è vissuto ancora solo nell'inquietudine durante i primi giorni di luglio. Ma l'intervento delle truppe alle Tuileries, appena ne giunge notizia a Sant'Antonio, fa incombere la possibilità di un massacro speciale del quartiere. La notizia, infatti, riferita dagli Altri e creduta in quanto Altra, viene necessariamente intesa, nel pratico-inerte, come la verità del quartiere in quanto Altro, ossia in quanto si presenta attraverso Altri come un evento altro, arrivato ad Altri. Ma questa alterità medesima è un segno : il fermento al centro di Parigi è solo la determinazione di condurre la repressione fino in fondo in quanto si manifesta come segno - cioè come prima azione nel quartiere meno esposto a questo genere di spedizione - e quindi proprio lo sterminio del quartiere di Sant'Antonio, definito dagli schemi passati ma recenti dell'affare Réveillon, è il *significato reale* ma futuro dell'episodio delle Tuileries. O, e sarebbe ancor più esatto dal punto di vista seriale, il quartiere Sant'Antonio è stato sterminato nell'avvenire dal principe Lambesc.

Ritroviamo, beninteso, come particolarizzazione di un divenire generale, la designazione del quartiere in base alle cose e alla configurazione topografica in quanto devono essere utilizzate da un'azione organizzata di un nemico esterno. C'è tuttavia una differenza considerevole. Le cose, qui, in quanto si presentano come destino (come strumenti dell'azione organizzata che deve distruggere il quartiere) e in quanto obbligano gli individui dell'assembramento a negarle come tali, si definiscono per ciascuno all'interno di questa negazione - violenta ma ancora solo passionale - come strumentalità che può essere rivolta contro gli altri da una libera pratica

organizzata. Vale a dire che la loro utensilità per il nemico, negata, si rivela an-ch'essa come contro-finalità per l'avversario. Ma tale contro-finalità, come pura possibilità astratta, esige una libera organizzazione comune per essere attuata e sviluppata. Sotto quest'aspetto, ancora virtuale, di destino organizzato dall'Altro e negato, c'è di nuovo, rispetto ai caratteri precedentemente indicati, che la struttura pratico-inerte del quartiere, in quanto destino negato, realizza sinteticamente come esigenza materiale (esigenza che solo la libertà pratica può dischiudere) una relazione oggettiva di differenziazione in seno al gruppo in fusione; in altre parole, non lo considera soltanto, attraverso ciascuno, come l'unità di tutti : lo considera anche come un'unità *strutturata*; essa delinea materialmente e nell'inerzia una prima differenziazione di funzioni, una divisione del lavoro, ossia pone a tutti la condizione necessaria affinché il gruppo in fusione non ricada nell'assembramento. Infatti, il destino *subito* ci mostra l'assembramento preso tra due fuochi, cioè sottomesso all'azione *unita* di due forze di sterminio situate alle due estremità del quartiere. Ritornato nella negatività, esso indica l'unità di tale dualità interna come duplice movimento di lotta *nell'unità* di un'organizzazione definita nella sua pratica dal luogo come attività passiva e dall'organizzazione nemica in quanto negata. Ci vorranno uomini armati che difendano il quartiere contro le truppe reali, altri che lo difendano contro la Bastiglia. La Bastiglia, a sua volta, nell'ambito della penuria, rivela l'esigenza prima della libertà comune : perché la difesa (del quartiere contro i soldati) abbia luogo occorrono armi; ora, esse mancano *nel quartiere*, ma alla Bastiglia ci sono. La Bastiglia diventa l'interesse comune in quanto *può e deve* in pari tempo essere disarmata, diventare fonte di approvvigionamento in armi e, forse, essere rivolta contro i nemici dell'ovest. L'urgenza deriva allora dalla penuria di tempo : il nemico non c'è ma può arrivare ad ogni istante : l'operazione si definisce per ciascuno come la scoperta urgente di una terribile libertà comune. Naturalmente anche l'azione ha la sua pesantezza propria, i suoi schemi e già il suo tipo che eredita dal passato : appare attraverso l'ambivalenza delle relazioni fra la popolazione parigina ed i corpi costituiti : la pratica della folla nei confronti dell'Hôtel de Ville è stata, nei

giorni precedenti, semi-questuante e semi-minacciosa, onde, in questa misura, l'obiettivo da raggiungere (prendere le armi dovunque si trovino) si definisce attraverso un'operazione predeterminata; tuttavia, la struttura sociale del gruppo in formazione (e il carattere delle repressioni già esercitate contro di esso) come pure quella del gruppo nemico (stavolta si tratta di militari, comandati da un ufficiale nobile, alcuni dei quali sono stranieri) contribuisce a conferire all'operazione un carattere più aleatorio, ossia le due strutture nel loro rapporto sintetico definiscono un campo ristretto di possibilità in cui l'esplosione dell'atteggiamento ancora passivizzato (domanda-esigenza) e la comparsa dell'azione organizzata *come violenza* si presentano come avvenire probabile dell'operazione ambivalente.

L'esempio ci mostra un gruppo che si costituisce mediante la liquidazione di una inerte serialità, sotto la pressione di circostanze materiali definite, in quanto certe strutture pratico-inerti dell'ambiente circostante sono unite sinteticamente per designarlo, cioè in quanto la sua pratica è iscritta come idea inerte nelle cose. Ma perché la città o la sezione si rendano totalità totalizzanti - mentre le stesse realtà sono vissute come «collettive» in altre circostanze - bisogna che siano costituite come tali dall'azione esterna di un altro gruppo organizzato. La popolazione si costituirà come organizzazione difensiva in quanto è minacciata attraverso le cose da un'organizzazione che procede alla sua totalizzazione negativa (per annientamento). Diremo dunque che ogni raggruppamento in formazione si determina come liquidazione di una struttura seriale in quanto tale autodeterminazione viene condizionata dall'azione trascendente di uno o più gruppi già costituiti? Sì e no. La proposizione ha di vero - di conforme all'esperienza pratica - che suggerisce una specie di condizionamento seriale dei gruppi nell'ambito dell'Altro. E vedremo infatti che il momento di tale condizionamento infinito esiste. Certo, spessissimo - come nel caso dell'esempio studiato - le possibilità di autodeterminazione in gruppo pervengono al collettivo dalle relazioni *antagonistiche* che esso ha con un gruppo già costituito o con una persona come rappresentante del gruppo. Ma è anche vero che l'unità di autodeterminazione attraverso tutte le relazioni descritte viene all'uno dall'Altro in

alterità, come *struttura altra* dell'assemblamento *da realizzare* per autodeterminazione. Infatti quel che costituisce un gruppo non è il senso delle due azioni reciproche; l'obbiettivo è sempre altro e l'antagonismo si fonda sul conflitto dei bisogni, degli interessi ecc. Così il gruppo in corso non è costituito intenzionalmente dalla *praxis* dell'Altro e viene condotto all'autodeterminazione e *attraverso* la riorganizzazione da parte dell'Altro dell'ambiente circostante, in quanto *l'unità dell'altra praxis* lo condiziona come negazione della sua propria unità (o come totalizzazione per distruzione sistematica). In questo senso, benché l'unità di un gruppo sia il suo proprio prodotto e benché sia sempre qui, dovunque i suoi membri agiscono (almeno in teoria e in astratto), esso si caratterizza anche per una struttura di fuga, poiché l'occasione induttrice va dall'esterno all'interno, senza essere necessariamente né generalmente voluta dagli altri gruppi. Ma la struttura di serialità, come *uno* dei rapporti dei gruppi tra loro, non può interessarci ancora. Bisognava solamente notare che l'autodeterminazione sintetica è di solito la reinteriorizzazione pratica come negazione di negazione dell'unità costituita dall'altra *praxis*. Abbiamo scelto il caso del 14 luglio, perché, in realtà, si tratta di un raggruppamento nuovo che dissolve una serialità consueta nell'omogeneità di una città in fusione : la realtà costituita non esisteva più da un pezzo e per un momento la violenza del pericolo e della passione (quel che Jaurès chiamava *l'alta temperatura* storica) superava le eterogeneità sociali. Niente era previsto per realizzare l'unità della città (salvo come «buona città» feudale), nessun organo d'unificazione, nessuno strumento era lasciato a disposizione del gruppo futuro. Si trattava anzi di impedirgli di esistere come tale. Bisognava mettere l'Assemblea di Versailles alla mercé dell'aristocrazia, isolandola dalla città. Ma la precauzione medesima contro l'unità possibile diventa avvenire d'unità progettato e rifiutato per l'assemblamento, dunque fermento negativo. L'unità viene dall'uno all'altro come alienazione della necessità alla libertà, vale a dire come *Altro* che il progetto del nemico e come *risultato altro* della sua *praxis*. Questo tipo di gruppo (omogeneità di fusione) si produce esso pure come sua propria idea (vedremo il senso di ciò) : è *la nazione sovrana* (per estensione totalizzatrice). Si

troverà in questa concezione di una totalità in fusione, *collegata alla vecchia concezione delle assemblee rappresentative* (parassiti del corpo elettorale come cosa pratico-inerte) l'origine delle contraddizioni che dilanano l'ideologia della Costituente e, in particolare, del suo teorico Sieyès. Ma avremmo potuto benissimo mostrare anche la formazione di altri gruppi per autodeterminazione, non più in quanto negativamente definiti da una *praxis* che li rende, dal di fuori, gruppi antagonisti di determinati Altri, ma in quanto indotti a determinarsi da soli mediante l'esistenza marginale di una molteplicità di gruppi organizzati, istituzionali o no, come determinazioni del campo pratico-inerte attraverso un'azione comune. In questo senso, ogni gruppo che si costituisce è indicato come gruppo attraverso la serialità dalle relazioni sintetiche degli altri gruppi fra loro, *anche* se tali relazioni non lo riguardano direttamente. Il gruppo non si costituirà, beninteso, che sulla base di circostanze precise, direttamente o indirettamente collegate alla vita e alla morte degli organismi. Ma il movimento pratico d'organizzazione, in quanto supera le sue condizioni verso i suoi obbiettivi, attua una estero-determinazione che l'assembramento ha già interiorizzato come possibilità fantasma di autoprodursi nel campo della libertà.

I gruppi quindi pervengono agli assembramenti grazie ai gruppi, nella maggior parte dei casi; possono nascere anche all'interno di un gruppo più vasto, come unità riconquistata su una pietrificazione parziale o generalizzata. Tuttavia bisogna rilevare che la materia lavorata, in quanto mediazione tra le attività più diverse (individuali, collettive o comuni), può, nel campo pratico-inerte, presentarsi come contro-finalità, sotto le spoglie di una totalizzazione negativa della molteplicità umana, sebbene nessuna *praxis* concertata abbia presieduto a questa configurazione. Perciò stesso essa definisce negativamente nella molteplicità il luogo e il momento dell'auto-determinazione. Di fatto, succede quasi sempre così, *almeno in parte*, e abbiamo visto per esempio i caratteri della materialità (come configurazione topografica, come socialità d'inerzia, come passato superato o *εξις*) amplificarsi e diventare la politica esitante e pericolosa del governo (ossia, conferire il carattere di una politica di forza brutale a ciò che -

anche se l'obiettivo fosse stato la repressione violenta - poteva solo essere, nelle condizioni reali, una politica di debolezza). In altri termini, la possibilità è sempre data affinché la materialità come Cosa lavorata, ponendosi come essenziale per l'inessenzialità degli uomini separati, costituisce nella serialità degli uomini-inerti una struttura inafferrabile e onnipresente di libera unità pratica. E ciò significa in fondo che anche la penuria, come tensione del campo pratico polivalente, mentre costituisce l'uomo come altra specie, determina nello stesso campo una possibilità indifferenziata (cioè valida per ogni specie di gruppo) di sintesi unificatrice. E, da questo punto di vista, ritroviamo quel che abbiamo scoperto più sopra : esiste un livello di realtà in cui l'unità viene al gruppo tramite i gruppi, come interiorizzazione di uno svelarsi pratico e dell'unità seriale della molteplicità di gruppi, e un altro livello in cui l'unità del gruppo è rinviata sull'assemblamento muovendo dall'unità inerte (o sintesi passiva) della materia lavorata, cioè in cui l'unità della *praxis* individuale, ricongiunta nell'oggetto alle altre unità, si fa reinteriorizzare anch'essa dall'assemblamento come struttura possibile di unità comune. Beninteso questa possibilità di una designazione-esigenza di un gruppo da parte della materia lavorata si fa in certe condizioni (che possono a loro volta esigere la coesistenza marginale di altri gruppi). In altre parole il problema *storico* dell'anteriorità del gruppo sull'assemblamento (o dell'assemblamento sul gruppo) è, nelle circostanze presenti, un problema *metafisico* e sprovvisto di significato.

Ma *in realtà* il vero problema non sta qui. E per determinare se esiste un'intelligibilità dialettica del passaggio da un assemblamento ad un gruppo, non importa sapere se l'unità d'auto-determinazione come *possibilità propria* venga al gruppo dalla sintesi pratico-inerte, in quanto è l'ambito conduttore d'altre azioni comuni o in quanto delinea di per sé una comunità d'azione pratico-inerte, in base alla dispersione degli individui che la trasformano. Abbiamo stabilito che il gruppo si forma solo se è designato attraverso il campo di attività passiva. Ma tale designazione, è *l'assemblamento a riceverla*, ed esso può riceverla solo nella serialità (cioè nella fuga dell'Altro verso l'Altrove). Il vero problema d'intelligibilità strutturale è

dunque questo : a quali condizioni una serie può attuare, sulla base di circostanze date, una struttura di unità pratica che, pur determinandola realmente in quanto significato materiale (o pratica unitaria di un gruppo), deve sfuggirle per principio, in quanto un ambito di serialità è strutturato in modo tale da poter rifrangere l'unità solo nella fuga infinita e sfaccettata della ricorrenza, come Altrove assoluto, cioè come Altro o serie totalizzata nell'astratto per passaggio al limite? Non basta che l'unità sia possibile, bisogna che gli strumenti per strapparla alla ricorrenza siano dati nel collettivo stesso. E questo è il secondo punto - il più importante - che dobbiamo esaminare.

Abbiamo visto, a proposito della classe, che, in certe condizioni, l'unità, come totalità vuota e formale che nega l'identità, entra in contraddizione con la serialità d'impotenza. Non si tratta qui di concetti e non bisogna credere che il concetto di unità dapprima astratto e negativo finisca, per opposizione al concetto di alterità, con lo svilupparsi in nozione concreta di unificazione positiva. Ciò vuol dire semplicemente che l'ἕξις d'unità seriale si vive attraverso rapporti di reciprocità molteplici (cameratismo di lavoro, relazioni nel collettivo di abitazione, rapporti ristretti di gruppetti, anch'essi caduti nella serialità, famiglie, società, ecc.) che tendono con il loro libero sviluppo a produrla come fondamento sintetico di tutte le relazioni concrete (il lavoro, l'appartenenza alla stessa classe, ecc. fondano le amicizie; di conseguenza questo fondamento unitario si produce *in quei rapporti* come il miraggio di un libero fondamento di tutte le opzioni). Ma, nello stesso tempo, dinanzi al Destino e alle Esigenze del campo pratico-inerte, la medesima unità, come struttura seriale di alterità, si rivela come impotenza fondamentale (scartando *per ipotesi* ogni organizzazione sintetica) e si ritrova la reciprocità come dipendenza fuggevole ed inerte di ciascuno rispetto alla serie e di tutti gli individui, al loro posto seriale rispetto a ciascuno. La contraddizione non può condurci molto lontano perché l'unità appare per dissolversi come illusione; e importa poco, *praticamente*, che abbia, almeno in qualità di momento dell'illusione, il suo posto riservato nell'esperienza seriale. Non essa, o almeno non essa in primo luogo, può presentarsi come possibilità obbiettiva di raggruppamento (ossia come possibilità di negarsi come

assembramento), poiché, al momento in cui la realtà è *l'impossibilità*, l'assembramento inerte si presenta come la verità concreta la cui unità è l'apparenza astratta. Del resto la struttura di questa unità è indeterminata perché non si dà in base a un obbiettivo pratico ma piuttosto come l'essere fondamentale di classe, in quanto relazioni individuali di libera reciprocità lo fanno apparire come fondamento delle opzioni singole. L'importanza della contraddizione segnalata sta altrove : essa, infatti, ha il compito di ricondurci, nell'esperienza dialettica e dal momento della costituzione dei gruppi, ai rapporti ternari, della libera azione individuale, della libera reciprocità e del terzo mediatore. In altri termini, queste relazioni, che ci appaiono come le libertà automistificanti nel campo delle attività passive, sono le sole che possono rendere intelligibile la comparsa di una *praxis* costituita, nel campo passivo e contro di esso. Mistificati, alienati, truffati, questi liberi svolgimenti pratici, fonte dell'impotenza individuale e seriale, rimangono tuttavia azioni sintetiche in atto, sempre capaci di unificare - dal punto di vista individuale, è vero - ogni molteplicità che emerga nel campo pratico. E quando diciamo che la totalità totalizzante dell'ambiente circostante indica l'unità possibile come autodeterminazione di tutti gli individui, intendiamo che la indica, certo, nell'ambito della serialità, ma alle libere azioni dialettiche di ciascuno in quanto sono per esse medesime translucidità dialettiche. Ma importerebbe poco che ogni individuo sia pervaso da una possibilità d'unione di tutti se questa designazione lo concernesse nella sua solitudine o nelle sue relazioni di reciprocità. L'unità, di fatto, può apparire come realtà onnipresente di una serialità in via di liquidazione totale solo se pervade ciascuno nelle relazioni di *terzo* che ha con gli Altri e che costituiscono una delle strutture della sua esistenza *in libertà*. Abbiamo visto, infatti, come ciascuno sia *anche* un *terzo* in rapporto alla relazione reciproca di altri individui e come ciò significhi che egli la totalizza nella sua *praxis*, in base ai significati e alle indicazioni materiali, unendo i termini individuali del rapporto come *strumenti* di un fine parziale da raggiungere. Il terzo viene assorbito nella serialità perché è strutturato *a priori* come l'Altro, quindi come Altro da ciascuno e da tutti in modo che il suo rapporto interno-esterno di libera

alterità rispetto alla reciprocità si perda nell'alterità seriale. Eppure, esiste anche - ed è ciascuno di noi - come libertà alienata che si rivela inessenziale nell'alienazione vissuta. Ora *il pericolo comune*, costituendo la Cosa lavorata come totalità totalizzante, non sopprime anzitutto la serialità, né al livello dell'individuo isolato né a quello della reciprocità : strappa ciascuno al suo Essere-Altro *in quanto è un terzo* rispetto ad una certa costellazione di reciprocità; insomma, svincola la relazione ternaria come libera realtà interindividuale, come rapporto umano immediato. Con il terzo, infatti, l'unità pratica, come negazione di una *praxis* organizzata che minaccia, si svela *attraverso* la costellazione di reciprocità. Il terzo, strutturalmente, è la mediazione umana da cui *direttamente* la molteplicità degli epicentri e dei fini (identici e separati) si fa organizzare come determinata da un obbiettivo sintetico. Tuttavia, secondo le circostanze, questo obbiettivo cade al di fuori dei fini pratici del terzo, o li cela in sé parzialmente, o vi si oppone, o vi si integra, o se li subordina, o si autosubordina ad essi. Ma allorché l'unità pratica della materialità circostante costituisce la molteplicità, dall'esterno e negativamente, in totalità, l'obbiettivo del terzo si produce per lui come obbiettivo *comune* e la pluralità degli epicentri gli si rivela come unificata da una esigenza *comune* (o da una *praxis comune*), perché egli *decifra* la molteplicità seriale *muovendo da una comunità già iscritta nelle cose*, alla maniera di un'idea passiva o di un destino totalizzante. Nella misura, infatti, in cui la possibilità di un'azione repressiva contro il quartiere di Sant'Antonio si presenta come sempre più probabile, un abitante di questo quartiere, *preso in quanto terzo*, ne è direttamente minacciato. Sennonché, tale minaccia non lo riguarda come «individuo accidentale», vale a dire egli non viene ricercato per le sue attività personali (come un delinquente che si nasconde). D'altra parte, però, non si pensa di sopprimerlo o di imprigionarlo in quanto *Altro*, cioè come individuo generale (nel senso in cui l'aumento dei prezzi minaccia ogni salariato - di questa o quella categoria - in quanto salariato di tale categoria). È considerato come *un momento* di una spedizione punitiva che si svolgerà come libera azione organizzata, dialetticamente, e di cui tutti i momenti successivi sono stati previsti dal nemico. Insomma, la sua

attività politica e sociale, la sua condizione, il sito della sua abitazione (collegato all'*operazione militare*'), l'urgenza - per il nemico - di cominciare la «pulizia» da una zona o dall'altra, l'importanza dei suoi vicini, le loro attività, ecc., sono stati o saranno uniti sinteticamente da uno stesso processo totalizzante che si realizzerà nella sua unità dialettica, realizzando l'unità progressiva e sintetica del quartiere *con il suo annientamento*. A questo livello, ciascuno, in quanto *terzo*, non può più distinguere la propria salvaguardia da quella degli Altri. Non si tratta né d'altruismo né di egoismo : queste condotte umane, quando esistono in forma tanto schematica, si costituiscono sulla base di circostanze date e conservano in sé, pur separandole, relazioni umane che si trovavano incise nel campo pratico-inerte. E vedo anche come il neopositivismo potrebbe interpretare questo nuovo statuto del terzo : nella prospettiva di saccheggi, disordini e sommosse sporadiche, l'individuo «accidentale», «seriale» (pseudo-generalità) o universale può, si dirà, conservare una probabilità di assumere da solo la sua salvaguardia; non ne ha più nessuna, se è considerato *concretamente*, come un certo momento di un'impresa repressiva che unifica il quartiere con lo sviluppo stesso dell'azione totalizzante; deve difendersi come parte concreta della totalità totalizzata, ossia non c'è altra possibilità per ciascuno che la negazione totalizzante (attraverso l'unione di tutti) dell'operazione distruttrice. Ma questo razionalismo non è dialettico e ci è facile scorgerne (per quanto taluni marxisti l'adottino) l'origine analitica e utilitarista. La verità è che l'operazione repressiva non collega il pericolo individuale al pericolo corso da tutti, ma costituisce per ogni terzo uno statuto che definiremo presto, in quanto ogni terzo produce la propria possibilità di essere ucciso o catturato come una specificazione del pericolo comune, ossia come un incidente previsto e regolato dal programma d'annientamento. Conviene tuttavia intenderci : infatti la totalizzazione, pervenendo al terzo dal difuori, lo determina con una nuova contraddizione. La sua struttura originaria di terzo manifesta, infatti, il semplice potere pratico di unificare ogni molteplicità all'interno del suo campo d'azione, cioè di totalizzarla con un superamento verso i suoi fini. In quanto tale, è dunque suscettibile di fornire un momento della mediazione cercata :

ogni abitante del quartiere Sant'Antonio, nella sua azione propria (di commerciante, operaio, ecc.), totalizza il suo quartiere per principio («la clientela», «i compagni», ecc.). Ma nello stesso tempo, la sua *appartenenza reale* al quartiere è d'ordine seriale e manifesta la sua inerzia di alterità. L'errore spesso commesso in questo ambito è di credere all'omogeneità degli statuti con il pretesto che si tratti dei rapporti tra *un* uomo ed *una* molteplicità. In realtà, l'abitante totalizza il quartiere in quanto non si fa figurare nella totalità ed il quartiere lo serializza in quanto egli vi risiede. Se però il potere totalizzante del terzo produce, come scoperta di una possibilità oggettiva, la comprensione del quartiere, *stavolta* come totalità minacciata, egli si trova designato in pari tempo, da questa minaccia, come integrato alla totalità che ha totalizzato. Ora, ciò è impossibile senza mediazione : anzitutto, infatti, la libera organizzazione del campo pratico presuppone un superamento e tale superamento non può figurare nel campo come superato; inoltre, come ho già detto, la minaccia, avvertita sugli Altri come totalizzante, lo investe però anzitutto nel suo *essere residente*, cioè come panico, nella sua impotenza seriale. La contraddizione risiede dunque in ciascuno (poiché ciascuno è *anche* terzo) tra i processi contagiosi, come realizzazione seriale della minaccia comune, e la comprensione della totalità umana, come unificata (in cavità) da tale minaccia.

Il superamento di questa contraddizione non può aver luogo che nell'azione. Ecco il motivo che spinge i parigini, nelle ore gravi della Rivoluzione, a discendere nella via, a costituire dovunque, comunque, degli assembramenti. Tali assembramenti (ancora seriali e già quasi intenzionali diventeranno gruppi per tensione interna e in un'attività passiva che si muta, secondo regole rigorose e proprie di ogni evento, in azione comune. In altri termini, il terzo, designato dalla situazione, che ha svelato con l'unificazione del suo campo pratico come parte integrante di un tutto, realizza questo tutto senza integrarvisi e vi scopre nel disagio la propria assenza come rischio di morte. L'assembramento ha per oggetto di superare questo disagio realizzando *praticamente* un'integrazione di ciascuno attraverso la *praxis*. Ma tale obbiettivo non può essere chiaramente determinato da

nessuno, poiché ciascuno vi si dirige *ad un tempo* in quanto Altro, come organizzatore sovrano del campo pratico e come parte richiesta da una totalità. Orbene, nella pratica, vedremo che la serialità *contribuirà* a realizzare una prima integrazione. Abbiamo visto come l'azione diretta della totalità totalizzante (il gruppo nemico come minaccia) sull'assemblamento pratico-inerte producesse immediatamente reazioni contagiose, cioè azioni passive realizzantisi attraverso la libera attività degli individui in quanto alienata e in quanto questi ultimi sono sottomessi dalla necessità della libertà alle leggi dell'Altro. Ricordiamoci uno degli episodi più normali di questi assemblamenti : sfilata, panico, fuga, raggruppamento (seguito forse da lotta organizzata), il panico è insieme la nuova incarnazione pratica dell'Altro e un processo pratico-inerte realizzantesi per l'alienazione di libere reciprocità : ciascuno fugge liberamente della fuga dell'Altro, il che vuol dire che l'Altro si incarna in ciascuno come fuga imperativa. Ora, oltre ad essere Altro, ciascuno è terzo : organizza come terzo la costellazione che l'attornia, assegna alla fuga, come violenza di inerzia in base alla situazione globale, un libero senso totalizzante. In quanto si rende terzo, non può più cogliere la struttura seriale della fuga : avverte il panico come reazione adattata di una totalità ad una minaccia totale. Non sono né gli Altri, né alcuni individui a fuggire per lui : ma la fuga, intesa come *praxis* comune, rispondente ad un pericolo comune, *diventa fuga* come totalità attiva. Tale semplice unificazione sarebbe però astratta, esterna e teorica se egli contemplasse, ad esempio, gli avvenimenti dalla finestra. Qui, la serialità serve: nel momento in cui avverte dal di fuori la fuga come reazione organizzata, il terzo la vive da solo nell'imitazione seriale e come alterità. Stavolta, i due aspetti contraddittori dell'Altro e del terzo sono direttamente opposti nell'unità indissolubile di una *praxis*. E la materialità della sua appartenenza alla serie e della sua attività passiva dà all'individuo uno statuto che gli impedisce di unificare dall'esterno la molteplicità; un movimento di integrazione pratica come libertà ritorna su di lui, cosa umana in fuga, per *significarlo*; il movimento sintetico che parte da lui non può rinchiudersi davvero su di lui, ma designa in ogni caso la sua integrazione come *compito da realizzare*. Nell'ambito del nuovo compito, ogni terzo in quanto

tale persegue in se stesso la dissoluzione del suo essere seriale in libera attività comune. L'attività del gruppo ritorna sulla sua attività passiva; per lui, la fuga, iniziata come fenomeno contagioso, diventa, mediante la sua *praxis* individuale, ma in quanto egli ha unificato il gruppo nel suo campo pratico, un atto comune e organizzato, dotato di obbiettivo e che deve proprio per ciò *controllarsi*, adattare i mezzi al fine, ecc. Essa si trasforma, per esempio, in ritirata provvisoria che deve consentire un ritorno offensivo, ecc. E tale trasformazione non è un mutamento nelle sue conoscenze o nella sua percezione, è un mutamento reale, in lui, dell'attività inerte in azione collettiva. A questo punto, egli è *sovrano*, ossia diventa, per il cambiamento della *praxis*, l'organizzatore della *praxis* comune. Non che si voglia tale : semplicemente *si rende tale* la sua propria fuga realizza infatti l'unità pratica di tutti *in lui* : tale struttura particolare deriva dalla relazione particolare che unisce il terzo all'assemblamento in via di liquidazione e che fa di lui l'unificazione sintetica trascendente (che ciascuno opera sovranamente nel campo pratico) e il termine *significato* nell'immanenza per il movimento circolare della sua stessa totalizzazione. Trascendente, perché l'unificazione di tutti da parte dell'agente non può terminare da sola nella sua integrazione reale alla totalità. Immanente, perché il contagio seriale non può dissolversi in lui se non a vantaggio dell'unità totale. La sua *praxis*, d'altra parte, non è più in lui come quella di un Altro, come non è la sua propria realtà negli Altri : in quanto la serialità come contagio si liquida nella ripresa in libertà del movimento passivo, la sua *praxis* è *sua* in lui, come libero svolgimento in uno solo dell'azione del gruppo totale in formazione (e, di conseguenza, di ciascuno in quanto l'unità comune funge da mediazione tra il terzo e ciascuno). Solo muovendo di qui la sua propria azione come sovrana (unica e comune insieme) si dà leggi in lui e in tutti con il suo semplice svolgimento. Poc'anzi, fuggiva perché si fuggiva; ora grida: «fermiamoci!» perché si ferma ed è una sola e medesima cosa fermarsi e dare l'ordine di fermarsi, giacché l'azione si sviluppa in lui e in tutti mediante l'organizzazione imperativa dei suoi momenti.

Bisogna rendersi conto che il terzo, a questo punto, ha unificato la molteplicità radunata per farne una totalità, come

quando unifica gli Altri nel suo campo pratico : ad esempio, per prendere un caso immediatamente intelligibile, quando colgo *come gruppo*, nella mia *praxis* percettiva, l'assembramento delle persone che aspettano l'autobus (il che mi farà dire : «Sono troppi, prendo il metrò.» Così questo gruppo-oggetto, colto in rapporto al mio fine - trovare un mezzo di trasporto per recarmi al lavoro -e definito in base ad esso, diventa a sua volta motivazione oggettiva, vale a dire che, nell'unità del mio progetto immediato, tende a combattere la leggera preferenza che ho sempre avuto per l'autobus). La differenza è che il gruppo degli utenti della R.A.T.P. mi si rivela come oggetto, totalità totalizzata. Proprio il mio progetto infatti lo totalizza con il suo superamento : percepire - molto all'ingrosso - il numero o valutarlo in base alla densità dell'assembramento, significa definirlo nella mia temporalizzazione pratica, tramite il suo coefficiente d'avversità, cioè in base al tempo che bisognerà aspettare prima di trovare posto nell'autobus. Inoltre passo, come abbiamo visto, dall'illusione d'unità polivalente - come prima apprensione sintetica - alla scoperta della serialità, perché, con la mia stessa percezione del gruppo, si abbozza l'ordine seriale che mi obbligherà a fare la coda e, forse, ad arrivare in ritardo. Inversamente esistono talvolta, nella mia esperienza, *gruppi-soggetti* : per questi, che possono essere terrificanti o soccorrevoli, io sono oggetto da salvaguardare, da distruggere, e mi sento superato dalla loro insuperabile trascendenza : è quel che capita al soldato che viene a trovarsi bruscamente solo in mezzo a nemici, come all'alpinista mezzo morto che una squadra di soccorso riporta giù in barella. Qui, l'unificazione è operata allo stesso modo e nel *mio* campo pratico. Ma tale unificazione non si dilegua di fronte ad una serialità passiva: ha anzi l'effetto, sulla base dell'azione comune del gruppo, di rivelarmi un'unità unificante che non dipende dalla mia unificazione e che, bruscamente, investe, penetra e trasforma, con la sua potenza *numerosa*, il mio proprio campo pratico, al punto di mettere in forse la mia libertà (non nella sua inalienabile esistenza ma nella sua oggettivazione sempre alterata o alienabile). Quel gruppo non è affatto oggetto e, per essere precisi, *non lo vedo*; realizzo la sua totalizzazione *in quanto mi vede*, in quanto la sua *praxis* mi

prende come mezzo o come fine. Esistono d'altronde forme intermedie : la guardia pretoriana di un imperatore, secondo le circostanze, può essere la sua Cosa lavorata, il suo utensile umano, oppure, se egli teme l'assassinio, una comunità soggetto che si nasconde dietro l'oggettività simulata. Tutte le transizioni da una forma all'altra sono possibili. Ma l'assembramento, trasformato *da me* in *mio* gruppo, non appartiene a nessuna delle due forme e neppure ai loro intermediari. Tuttavia, possiamo vedere come si presenta : come una specie di superamento sintetico del gruppo-oggetto e del gruppo-soggetto del mio campo pratico. In quanto colgo su di lui *la fuga* come attività comune, c'è totalizzazione : la struttura immediata dell'appartenenza al gruppo in fusione è la totalizzazione reale di tutti quei movimenti da parte del *medesimo che è in me* : in termini semplici di percezione, io vedo la fuga *del gruppo* che è la *mia* fuga perché unisco e coordino, nello svolgimento dialettico della mia *praxis*, azioni simili o reciproche (quelli che *s'aiutano* a vicenda a fuggire o a difendersi). C'è dunque qualcosa come un oggetto che fugge su cento paia di gambe. E sarebbe difatti un oggetto, se non fuggissi della sua fuga. Ma, per l'appunto, nella misura in cui lo scopro attraverso la *nostra* fuga, occorre che la mia sintesi ritorni infine su di me e m'integri interamente ad esso come a sua parte. Ciò non si può fare, perché la *praxis* totalizzante non può cogliere se stessa come elemento totalizzato. Perciò io m'indico attraverso il gruppo come *compimento necessario* dell'atto totalizzatore, ma tale indicazione operativa non è mai seguita da effettuazione. Così - avremo modo di ritornare su questa struttura fondamentale — non sono né integrato totalmente al gruppo scoperto e attuato dalla *praxis*, né totalmente trascendente. Non sono la parte di una totalità-oggetto e non esiste, per me, nessuna totalità-oggetto trascendente : di fatto, il gruppo non è *mio* oggetto; è la struttura comunitaria del mio atto. Materialmente, ciò si traduce spesso col fatto che non posso davvero operare la sintesi totale (ad esempio percettiva) del gruppo, in quanto mio ambiente circostante : posso vedere i miei vicini, o, voltando la testa, le persone che seguono, mai però tutti *in una volta*, e sintetizzo la marcia di tutti, dietro e davanti a me, mediante *la mia propria marcia*. Ne consegue che il gruppo ha

in comune, con il gruppo-soggetto di cui parlavamo più sopra, che la totalizzazione sintetica da me operata nel *mio* campo pratico con la *mia praxis* mi rivela un'unità interna indipendente da questa medesima totalizzazione, cioè costituitasi o costituentesi spontaneamente e al di fuori di essa. La fuga, come unità del gruppo, è unità indipendente da una totalizzazione oggettivante : si svela tramite quest'ultima. Ma, inversamente, non potrei prendere il gruppo come una comunità-soggetto di cui io sia l'oggetto (il mezzo, per esempio), perché scopro la sua fuga in esso ed in me come la stessa; in altri termini, l'unità pratica che la mia totalizzazione scopre e che nega l'oggettività del gruppo, nega parimenti la mia rispetto al gruppo, perché questa unità pratica è *la medesima* (non in me *ed* in lui, ma *in noi*). E, allo stesso modo, se la pura totalizzazione formale della molteplicità nel mio campo percettivo non fa che rivelare un'unità pratica che gli sfugge, vuol dire che di fatto tale realtà si fonda su una *praxis* più profonda : io vengo al gruppo come sua attività di gruppo e lo costituisco come attività nella misura in cui il gruppo viene a me come mia attività di gruppo, come mia propria *esistenza di gruppo*. Quel che caratterizza la tensione d'interiorità tra il gruppo (eccetto me) ed *io che vi sono dentro*, è il fatto che siamo nella reciprocità quasi-oggetto e quasi-soggetto l'uno per l'altro e l'uno grazie all'altro simultaneamente.

Ma l'errore comune a molti sociologi è di fermarsi qui e di considerare il gruppo come una relazione binaria (individuo-comunità), mentre si tratta in realtà di una relazione ternaria. Infatti, nessun quadro e nessuna scultura potrà rendere direttamente il fatto che l'individuo *come terzo* è collegato, nell'unità di una medesima *praxis* (quindi di un medesimo svelarsi percettivo), all'unità degli individui come momenti inseparabili della totalizzazione non totalizzata e a ciascuno di essi *come terzo*, cioè tramite la mediazione del gruppo. In termini di percezione, avverto il gruppo come *mia* realtà comune e, simultaneamente, come mediazione tra me ed ogni altro terzo. Dico appunto *ogni terzo* : quali che possano essere, in seno all'azione comune, le relazioni di semplice reciprocità (aiutare, attirare il vicino, il compagno, ecc.), queste relazioni, per quanto trasfigurate dal loro essere-in-gruppo, non sono

costitutive. L'ho già detto : i membri del gruppo sono *terzi*, ossia ciascuno come totalizzante le reciprocità di altri. E il rapporto fra terzo e terzo non ha più niente a che vedere con l'alterità : siccome il gruppo si rende ambito pratico di questo rapporto, si tratta di una relazione umana (la cui importanza per le differenziazioni del gruppo è fondamentale) che chiameremo reciprocità mediata. E, come vedremo, tale mediazione è duplice perché è mediazione del gruppo tra i terzi e mediazione di ogni terzo tra il gruppo e gli altri terzi.

Primo momento della mediazione. - Supponiamo un raggruppamento dietro un riparo, dopo una fuga. Un certo numero di individui non vi parteciperà : l'azione del nemico li ha interamente tagliati fuori da ogni comunità sintetica; per essi la serialità stessa, che comincia con il panico, si conclude in esteriorità molecolare : l'individuo, solo, separato dagli Altri, continua la fuga nello smarrimento, si nasconde in una cavità, si arrende agli avversari, ecc. Non immaginiamo, tuttavia, che egli *riveli la sua viltà*. La viltà è un sentimento seriale e, nella sua solitudine, l'Altro assente la determina ancora. Ma - e questo appunto ci importa - in ogni caso ciascuno dei terzi che si raggruppano *sa* che il gruppo sarà meno numeroso dell'assembramento : questa conoscenza gli deriva forse dall'esperienza e, comunque, sicuramente dalla sua percezione immediatamente esterna : ha visto il campo pratico-inerte da cui s'è strappato riformarsi all'orizzonte per la fuga di certi Altri che non ritorneranno più. Quando torna indietro, per raggiungere quelli che vogliono resistere, la sua sorte dipende dal numero dei resistenti e gli si rivela nella valutazione approssimativa di tale numero. Così - sebbene, come vedremo, in una struttura d'essere del tutto opposta - ognuno misura la durata della sua attesa in base alla densità dell'assembramento seriale che aspetta l'autobus. Al limite, la *praxis* può auto-negarsi : come succede, ad esempio, se le forze resistenti sono obbiettivamente troppo inferiori alle forze nemiche. E il *rischio* corso dal terzo, nella sua realtà organica e personale, si rivela nell'oggettività come direttamente connesso ai rischi d'essere che minacciano la *praxis* collettiva e inversamente proporzionale alla *densità* percepita (come prima valutazione della molteplicità come potenza). Ma, mentre sto per raggiungere il nucleo centrale dei resistenti, che si riparano

dietro ad uno stabile, mi trovo nel campo pratico di un altro essere, che sta uscendo da un'altra via e che si avvicina allo stesso gruppo per realizzare lo stesso progresso. E l'arrivo di questo terzo al gruppo è in relazione reale e oggettiva con il mio proprio arrivo : accresce per me la molteplicità dei resistenti, quindi accresce le probabilità di riuscita e diminuisce i miei rischi personali. È la gioiosa sorpresa che conoscono tutti i manifestanti *convocati*, un giorno di dimostrazione proibita dalla polizia, nel vedere sbucare dappertutto individui e gruppetti, *più numerosi di quanto non si fosse previsto*, e che rappresentano per ciascuno *la speranza*. D'altra parte, io sono *per essi esattamente* quel che essi sono per me. Il nuovo venuto s'agglomera *per mio tramite* a un gruppo di 100 uomini, in quanto il gruppo al quale mi agglomererò avrà *tramite suo* 100 uomini. Serialmente (o, come vedremo, dal punto di vista degli organizzatori, quando ce ne sono) ci rechiamo come 2 unità al gruppo. Grazie a noi, sarà 100 anziché 98. Ma per ciascuno (per me e per l'altro terzo) noi siamo reciprocamente, l'uno grazie all'altro (e, vedremo, grazie a tutti gli Altri) il 99.mo. O, se si preferisce, ciascuno è il 100.mo dell'Altro. Si tratta dunque proprio di reciprocità. Vedo venire a me il numero che formo, addizionandomi al gruppo e lo vedo venire per la venuta dell'Altro; nello stesso tempo, *proprio per ciò* il gruppo viene accresciuto in me e nell'Altro, grazie a me e all'Altro, in me grazie all'Altro e grazie a me nell'Altro. E tale reciprocità è mediata, perché l'azione di ciascuno è reciproca a quella dell'Altro per la sua oggettivazione numerica nel gruppo. Perciò il gruppo è mediazione. Orbene, abbiamo già studiato mediazioni *tramite un oggetto* : vi sono reciprocità mediate, nel lavoro, dallo strumento o dall'oggetto che bisogna produrre. Il mio gesto acquista senso, nell'inerte materialità, solo se il gesto dell'Altro ha già informato quest'ultima e le ha conferito significati primari. Se tuttavia non abbiamo insistito sul carattere mediatore del campo pratico-inerte, è per il fatto che la mediazione è *passiva* : è il puro ambito in cui le azioni s'incontrano. Ma la mediazione del terzo tramite il gruppo è d'altra specie: anzitutto, infatti, il rapporto del lavoratore con il campo materiale è univoco, la mia relazione con il gruppo (come la relazione dell'altro terzo) è d'interiorità. Quando

m'accosto per integrarmivi, *ne sono già integrato*. In quale senso, l'abbiamo visto : come limite della totalizzazione, come compito irrealizzabile ma che esige d'essere realizzato. E, da questo punto di vista, la molteplicità attuale del gruppo (appunto in quanto viene superficialmente valutata) mi costituisce oggettivamente o come membro di una schiera minuscola di accaniti ¹² che si faranno uccidere sul posto, o come membro di una immensa manifestazione invincibile, o come facente parte (ed è il caso più frequente) di una qualsiasi formazione intermedia. Questa costituzione interna e sintetica di me attraverso il gruppo non è altro che la totalizzazione che ritorna su di me per darmi la mia prima qualità *comune* sulla rovina della serialità. Così il terzo viene al gruppo di cui fa già parte, come *potere costituente e costituito*, vale a dire riceve la potenza che dà e vede venire a sé l'altro terzo come *proprio* potere. Infatti l'altro terzo, nel gruppo, in quanto lo totalizzo con gli Altri, non è per me un *terzo-oggetto*, cioè un terzo trascendente a me. Individuo, mi trascende verso i suoi progetti nella misura in cui lo trascendo : è la reciprocità semplice. Integrato al gruppo con la totalizzazione, è *quasi trascendente* per mediazione del gruppo, poiché dovrei di fatto integrarmi con esso nella comunità, il compito è indicato e resto in tensione, al limite fra immanenza e trascendenza. Il mio rapporto con lui è dunque nuovo : se dovessimo riunirci *nel gruppo* per un'azione che non impegnasse che noi, ritroveremmo i rapporti stretti di reciprocità-trascendenza; ma nella misura in cui anch'egli significa in e mediante la mia totalizzazione *il mio essere-nel-gruppo* come compito realizzato *laggiù* e non qui da me, è trascendente-immanente a me stesso; o piuttosto, la sua immanenza rinvia alla mia trascendenza (totalizzante) nella misura in cui, come vedremo in seguito, la sua trascendenza può determinare la mia immanenza. Egli non è, per mediazione del gruppo, né l'Altro né l'identico (*il mio identico*) : ma viene al gruppo come vi pervengo io; è *il medesimo* che me. Questa struttura nuova e fondamentale della reciprocità mediata, si caratterizza nel fatto che *mi vedo venire al gruppo in lui* e che quanto vedo è solo l'oggettività vissuta. È noto che sin qui l'oggettività di un atto appariva *agli Altri* o si rifletteva per me nell'oggetto prodotto. Nel gruppo in fusione, il terzo è la mia oggettività interiorizzata. Non la colgo in lui

come Altra, ma *come mia*. Ora, la ragione di tale nuova struttura (che è all'origine di tutti i comportamenti cosiddetti «proiettivi» o «di proiezione») sta appunto nelle caratteristiche fondamentali della mediazione. Il mediatore infatti non è un oggetto : è *una praxis*.

Il gruppo a cui vado, non è l'inerte assembramento delle cento persone. Qui l'inerzia è solo un'apparenza - e non esiste nemmeno per me; si tratta infatti di un atto : si *attende* (d'essere abbastanza numerosi, d'avere certe informazioni, che l'avversario sia entrato in azione, ecc.). E la realtà è che tento d'integrare la mia *praxis alla praxis comune* (cioè il progetto di contrattaccare, per esempio). Questa *praxis* è immediatamente data come il senso comprensibile del raggruppamento e tale senso è comprensibile appunto perché mi appare attraverso la mia propria *praxis* che è già di per se stessa raggruppamento (di me con gli Altri) e condizionata dal raggruppamento comune. D'altra parte, il gruppo è costituito, nel suo nucleo compatto, da uomini serrati contro gli Altri e che sono, per me e per il terzo che viene al gruppo, semplicemente dei terzi. L'ἐξίς apparente di ciascuno (il suo esserci, immobile, in-mezzo-al-gruppo) mi si rivela, in me ed in lui, come *mia praxis*: lo scarto della temporalità non incide affatto; essere nel gruppo, infatti, significa esserci venuti, come io ci vengo, significa restarvi (cioè, *venirci senza posa*), così come per me venire al gruppo significa esserci già, in quanto la sua struttura e le sue forze mi determinano nella mia realtà medesima. Così il terzo ed io siamo mediati dall'azione di ogni terzo, in quanto questa *produce la molteplicità* e rende ciascuno di noi il centesimo dell'Altro; in altri termini, in quanto tale unità d'autodeterminazione pratica penetra la libertà delle nostre azioni reciproche e le rende per ciascuno di noi *la stessa* in quanto comune a tutti. Non c'è niente, qui, di magico o di irrazionale: la trasformazione della libera azione in libera azione comune, attraverso la libera *praxis* del gruppo è anzi di una rigorosa intelligibilità; l'unità della *praxis* viene condizionata dalle circostanze : a partire dal momento in cui unifico, come uno dei suoi membri, il gruppo che si unifica, l'unificazione, in quanto operata da un terzo qualsiasi, all'interno del movimento comune, è in pari tempo condizionata, nella sua libertà dalla libera azione, e

condizionante come mia propria libertà (cioè come mio progetto medesimo) in seno alla mia *praxis*. Questo condizionamento di me da parte di tutti i terzi, ossia da parte dello *stesso movimento dappertutto*, che si manifesti nella mia *praxis* autoponentesi come regolatrice o nella reciprocità fra la mia azione e quella di un terzo determinato, è, per l'appunto, la mia propria libertà che si riconosce come azione comune nella mia azione individuale e grazie ad essa. Questo arricchimento sintetico (colto qui in me e laggiù nel terzo) fa sì che la mia semplice azione venendo a me *come la stessa* (e simultaneamente come realizzata qui) ottiene nella reciprocità un risultato *comune* («Siamo cento! Ecco il centesimo!» ecc.) che non può essere considerato *in se stesso* (o perlomeno non al grado rudimentale del gruppo in fusione) e che si realizza *grazie a me* nell'oggettività come rovesciamento dell'alienazione. Ci si ricorderà, infatti che la mia semplice presenza sul mercato è alienante, che sono già per me l'Altro e che la quantità stregata fa sì, ad esempio, che l'accumularsi dei metalli preziosi in Spagna porti alla svalutazione. In tal modo il semplice apparire significa già - almeno in astratto - far salire i prezzi. Ecco il seriale e l'alienazione come oggettività altra della mia oggettivazione. Qui, invece, riscopro l'azione come umana e la quantità come strumentalità. Entro certi limiti, essere *più numerosi* vuol dire esser *più potenti*. La mia comparsa nel gruppo mi sfugge in quanto il numero dipende da tutti : ma l'oggettività della mia oggettivazione viene ad essere ad un tratto la mia oggettività *per me*: grazie a me il numero è più numeroso, io non sono più l'Altro che viene agli Altri e che si nuoce con la sua semplice presenza materiale; sono la mia propria azione nella *praxis* del gruppo, in quanto la sua oggettivazione mi appartiene come risultato comune. Risultato *comune* : è nuovo ma è mio in quanto è risultato molteplice della *mia azione moltiplicata dappertutto* e dappertutto *la stessa*; in pari tempo questa azione moltiplicata è una sola *praxis* traboccante in tutti ed in un risultato totalizzante. Possiamo lasciare da parte, ormai, l'esempio del raggruppamento : aveva la sola funzione di fornire un modello sensibile. In realtà, comprendiamo che il rapporto di ogni terzo con ogni Altro *nel gruppo e grazie al gruppo* è di reciprocità mediata. E la reciprocità in seno al gruppo *produce il gruppo*

come contenente nella misura medesima in cui il gruppo *permette* tale reciprocità facendosene mediazione.

Ma abbiamo parlato di un'altra mediazione : ogni terzo si renderebbe mediazione, come tale, tra il gruppo e qualunque altro terzo (o tutti). Infatti, non sono il solo a compiere l'operazione totalizzante, cioè a integrare l'insieme degli individui del gruppo e a svelare, con la mia azione, l'unità di una *praxis* che faccio e che si fa. Quest'operazione è la *praxis* individuale e comune di *ogni terzo*, in quanto si designa (non potendo realizzare la sua integrazione reale) come libera azione comune che si rende tramite lui regolatrice. Da tale punto di vista, io sono, per ogni terzo, un agente umano e libero ma impegnato (con gli altri terzi e nel gruppo) in una costellazione di reciprocità mediate. Dalla dignità di sovrano totalizzante passo, rispetto a ciascuno, a quella di sovrano totalizzato. Ad altri livelli (più astratti) dell'esperienza, questa totalità può essere il risultato e la fonte di violenti conflitti. Ma non può essere così al primo momento del gruppo giacché l'Altro, totalizzando la comunità pratica con la sua azione regolatrice, *compie per me* l'integrazione che dovevo e che non ho potuto realizzare io stesso. Grazie a lui, infatti, il mio essere-nel-gruppo diventa immanenza, sono *in mezzo* a terzi e senza statuto privilegiato. Ma l'operazione non mi trasforma in oggetto, perché la totalizzazione mediante il terzo non fa che scoprire una libera *praxis* come unità comune che è già presente e già lo qualifica. Praticamente, ciò vuol dire che sono integrato all'azione comune quando la *praxis* comune del terzo si pone, come regolatrice. Io corro della corsa di tutti, grido «Fermatevi!» e tutti si fermano; qualcuno grida «Muovetevi!» oppure «A sinistra! A destra! Alla Bastiglia!», e tutti ripartono, seguono il terzo regolatore, l'attorniano, lo superano, il gruppo lo riprende finché un altro terzo con una «parola d'ordine» o una condotta visibile da tutti si costituisce per un istante come regolatore. Ma la parola d'ordine non è *obbedisci!* Chi mai obbedirebbe? e a chi? Non è altro che la *praxis* comune, che diviene in un terzo autoregolatrice per me e per tutti gli altri terzi nel movimento di una totalizzazione che mi totalizza con tutti. Questa regolazione totalizzante, posso riconoscerla come tale solo nella misura in cui la mia azione è *la stessa* nel terzo totalizzatore; muovendo dall'avvenire comune delineato dal

movimento comune (fuga, intenzioni, ecc.), cioè muovendo dal mio avvenire come senso comune della mia *praxis* regolatrice e totalizzante, la parola d'ordine fa venire a me la mia possibilità comune e futura; la scopre come mezzo all'interno del mio progetto; di conseguenza, in quanto *essere-nel-gruppo*, posso diventare anch'io mezzo della *praxis* comune, vale a dire strumento della mia propria *praxis*. («Voi indietro! Avanti gli altri!», prime differenziazioni, quasi subito riassorbite secondo le circostanze e l'avvenimento). Eseguo il «comando», seguo la «parola d'ordine», nella misura in cui esso realizza attraverso il terzo l'integrazione che posso realizzare da me. Tale integrazione è reale (lo diventerà tanto più, come vedremo, quanto più il gruppo si differenzierà). Ed è realmente il tutto costituente a realizzare l'unificazione pratica con la parola d'ordine. Al limite, il terzo regolatore non compare nemmeno : parole d'ordine circolano. E, beninteso, sono sorte in questo o in quel terzo, talvolta in parecchi terzi insieme. Ma l'allontanamento, l'impossibilità di *cogliere* il gruppo quando si è *dentro*, cento motivi fanno sì che solo la parola giunga al mio orecchio e che io la colga *in quanto viene da lontano* (in quanto il mio vicino la *ripete* senza cambiarla). La frase circola di bocca in bocca, si può dire come una moneta di mano in mano. E, in realtà, il discorso è un oggetto sonoro, una materialità. È vero, inoltre, che la frase «circolando» assume una durezza inorganica, diventa Cosa lavorata. Eppure non ritorniamo — lungi da ciò - al collettivo : questa cosa è veicolo della sovranità; per essere precisi, *non circola*!, anche se viene «di lontano», la si produce qui come nuova, nella misura in cui, vicino o lontano, ogni luogo è, nel gruppo, il medesimo *qui*. Questo oggetto, afferrato, compreso e riprodotto nell'immediato superamento della *praxis*, non è altro che la totalizzazione stessa in ciascuno, nella misura in cui si deve effettuare con un segno. Decifro questo segno con il mio atto, conformandomi alla massima prodotta, e l'assenza del primo *significante* (del terzo che ha, per primo, gridato la frase) non altera nulla della struttura della mia *praxis* : la frase senza autore e ripercossa da cento bocche (fra cui la mia) non mi si presenta come prodotto del gruppo (nel senso in cui quest'ultimo sarebbe un iperorganismo o una totalità chiusa) ma, nell'atto che la comprende rendendone attuale il

significato, l'avverto come pura presenza totalizzante e regolatrice del terzo (come *il medesimo che me*), in quanto egli realizza la mia integrazione al mio posto e *attraverso la mia libertà*.

Conviene tuttavia rilevare che la totalizzazione regolatrice realizza la mia immanenza al gruppo sulla quasi-trascendenza del terzo totalizzatore; questi infatti, come creatore d'obiettivi o organizzatore di mezzi, si mantiene in un rapporto teso e contraddittorio di trascendenza-immanenza. In modo che la mia integrazione, per quanto reale nell'*ora* e nel *qui* che mi definiscono, rimane incompiuta in qualche luogo, nel *qui ed ora* che caratterizza il terzo regolatore. Vediamo rinascere un elemento d'alterità proprio allo statuto di gruppo ma che qui resta formale: il terzo è, sì, *il medesimo*, la *praxis* è sì comune dovunque; ma uno scarto ricorrente lo rende totalizzante quando sono strumento totalizzato del gruppo e inversamente. O, e si preferisce, ciascuno ha per ciascuno e per tutti una dimensione possibile di evasione e di tirannia, nella misura in cui l'integrazione, benché libera unità pratica, rinvia ogni *integrato* ad una tensione «immanenza-trascendenza» che rischia di spezzarsi a vantaggio della trascendenza (o di una falsa immanenza che maschera la trascendenza dominatrice). Ad ogni modo, chiameremo «interiorità» o «nesso d'interiorità» di un individuo, rispetto ad un gruppo, il suo essere-nel-gruppo in quanto mediato dalla *praxis* comune di un terzo regolatore.

Questo alternarsi degli statuti (onde ciascuno passa dall'interiorità alla quasi-esteriorità) deve apparirci come la legge stessa del gruppo in fusione. Ciascuno è lontano da tutti, come agente trascendente dell'unione, e fuso a tutti da un terzo totalizzante; l'alternarsi caratterizza l'attuazione temporale, ma temporalizza una struttura fondamentale o, se si preferisce, un complesso di determinazioni strutturali. Nella realtà storica, l'evento condiziona l'attuazione. Di fatto, il numero dei terzi regolatori, anche se alquanto elevato, resta limitato e le circostanze particolari li scelgono o, in altri termini, portano ciascuno a scegliersi nel gruppo come suo portavoce. A Palazzo Reale, nell'89, il primo a farsi intendere, in questa o quella giornata storica, è stato forse colui che, trovandosi vicino a una panchina o ad una sedia, ha potuto elevarsi al disopra degli Altri, nella materializzazione spaziale

di tutti i caratteri dialettici che abbiamo enumerato, *nel* gruppo ma *emergendone* per totalizzarlo e, quindi, instaurando un rapporto dialettico con la folla, poi ripreso da essa e reintegrato dai discorsi di un altro oratore sorto un po' più lontano. A questo livello il capo non esiste ancora. O, se si vuole, la folla *in situazione* produce e dissolve in sé i propri capi provvisori, i terzi regolatori. Però vediamo già instaurarsi un rovesciamento dialettico. Infatti abbiamo visto la comunità pratica pervenire all'azione individuale e strutturarla nel movimento di disintegrazione della serialità. Ma vediamo ora in quell'oratore sportosi verso volti rovesciati e che grida: «Alla Bastiglia!», l'*individuo comune* (cioè la cui *praxis* è comune) dare alla folla intera l'unità biologica e pratica del suo organismo come regola dell'unificazione comune : vedremo più tardi, infatti, l'unità comune, come totalizzazione in corso, tentare di realizzarsi come individualità.

Abbiamo assistito alla genesi di un gruppo in formazione e ne abbiamo descritte le strutture. Bisogna adesso definire il *modo d'intelligibilità* di questa nuova *praxis*. Faccio osservare al lettore che la comparsa del gruppo come totalità indifferenziata non corrisponde, o comunque non necessariamente, a un'antiorità storica dell'Apocalisse (anzi, per me, l'Apocalisse presuppone l'esistenza di assembramenti seriali e gruppi istituzionalizzati). La studiamo prima perché la sua *realtà* storica è innegabile : in talune circostanze, un gruppo in fermento nasce e opera là dove non c'erano che assembramenti e, attraverso tale effimera formazione superficiale, ciascuno intravede statuti nuovi (il Terzo Stato come gruppo con l'aspetto della nazione, la classe come gruppo in quanto produce i suoi apparati d'unificazione, ecc.) e più profondi ma *da creare*. La questione di Sieyès sul Terzo Stato che non è *nulla* (quindi pura molteplicità d'inerzia, giacché esiste in quanto nulla) e può essere *tutto* (cioè, come taluni pensavano allora - e Sieyès anche lui, in base ad un'astrazione di cui questo borghese liberale si è ben presto liberato - la nazione, come totalità autoriordinantesi di continuo, la nazione come rivoluzione permanente) dimostra bene come, *attraverso i disordini dell'88-89 e i gruppi che si sono formati* .qua e là (fenomeno che si era chiamato sino allora *sommosse*), i borghesi ancor più degli operai delle città

(sebbene il lavoro fosse *in realtà* compiuto dagli operai) intravedevano il passaggio di un mondo ossificato e congelato in Apocalisse. Tale Apocalisse li terrorizzava. I costituenti, per evitarla, si sarebbero resi complici volentieri dell'aristocrazia, se questo fosse stato solo possibile. Ma, per l'appunto, attraverso la presa della Bastiglia essi scoprirono la Francia come Apocalisse. E attraverso la battaglia del popolo, presentano non solo quel che le parole inerti del discorso suggeriscono loro : la sua «potenza», o la «necessità» contraddittoria di governare grazie ad esso e contro di esso, ecc.; presentano anche la Storia stessa come *rivelatrice di realtà nuove*. Comunque quel che conta, è che tale forma si costituisca davvero in certi momenti dell'esperienza storica e che si formi allora come nuova : irriducibile all'assembramento, allo statuto di classe ecc., come pure ai gruppi organizzati, semi-organizzati, istituzionalizzati; e che la sua novità sia di per se stessa allusione a una novità più radicale e più profonda : la libera *praxis* nel suo diventare, attraverso tutta la società e mediante i conflitti dei gruppi antagonisti, lo *statuto in corso* di tutte le strutture sociali d'inerzia. E' quanto ci basta : la sua esistenza reale e dialettica, e la sua comparsa con la liquidazione di forme pietrificate, sono altrettanti motivi sufficienti per muovere da una simile *realtà storica* : dal punto di vista della conoscenza critica infatti — cioè dal *nostro* punto di vista — questa formazione è assolutamente più semplice delle altre (poiché il gruppo si sviluppa differenziandosi) e, di conseguenza, più leggibile. Ritorneremo ora sulle nostre descrizioni anteriori per esaminarle stavolta dal punto di vista della razionalità pratica e dialettica. Esiste una *intelligibilità* del gruppo in fusione? Quale? E che significa *qui* intelligibilità? Ecco le domande che dovremo porci.

Il fulcro del problema è la questione dell'unità alterna delle sintesi, della molteplicità, delle unificazioni, ecc. A questo livello appunto bisogna chiederci : *le sintesi possono dar luogo alla sintesi ? la sintesi è inutile ? ecc.*

Abbiamo visto nascere, a scapito del collettivo, sotto la pressione delle circostanze e attraverso una *praxis* nemica che esprimeva il progetto di distruzione totalizzante tramite i significati sintetici del campo pratico-inerte, non una totalità in

atto, ma una totalizzazione ricorrente e di continuo in corso. Ma il gruppo non s'è costituito *per se stesso*; quali che siano state le effusioni e le gioie dei piccolo borghesi che percorrevano Parigi, si parlavano senza conoscersi e si esortavano a vicenda, il Terrore era la motivazione profonda, ossia, dal momento che progetto e motivazione fanno tutt'uno, caratterizzava il progetto in quanto era superato e conservato; e l'unione si è fatta *in base ad obbiettivi* che si sono via via precisati ed uniti in uno solo : la difesa di Parigi (e nel caso del quartiere di Sant'Antonio la difesa del quartiere). Nella misura stessa, d'altronde, in cui la struttura del gruppo presenta un abbozzo di differenziazione, abbiamo visto che essa gli deriva appunto dal precisarsi progressivo dell'obbiettivo (per esempio, la necessità di difendere il quartiere combattendo su due fronti). Si dirà che è lo stesso per l'organismo, ed è vero. Con due differenze, però, che sono capitali : la possibilità di un'azione qualsiasi — individuale o comune — appare a un certo stadio dello sviluppo degli organismi e *attraverso la struttura organizzata*; l'organismo che ha soddisfatto un bisogno con un'attività pratica sopravvive alla scomparsa di tale attività : sopravvive *come organismo*, cioè grazie alla varietà unificata delle sue funzioni. Benché il gruppo, come realtà evoluta e differenziata, si caratterizzi anch'esso come pluralità gerarchizzata e unificata di funzioni, l'azione compiuta (locale, ossia affidata a un organo del gruppo o comune) rinvia il gruppo a un tipo di essere praticoinerte che sarà oggetto delle nostre descrizioni ulteriori. Insomma, l'organismo è ad un tempo totalizzazione e totalità; il gruppo non può essere che totalizzazione in corso e la sua totalità è fuori di esso nel suo oggetto, vale a dire nella totalità materiale che lo designa e di cui esso tenta d'appropriarsi, rovesciandola in strumentalità. In tal senso l'obbiettivo e il pericolo sono due stadi di un processo che indica dal difuori la totalizzazione in corso : l'oggettivazione (o conquista dell'obbiettivo) si rende superamento e dominio del pericolo comune con la trasformazione del destino materiale (configurazione topografica, ecc.) in strumento. Nella misura stessa in cui la totalizzazione totalizzata, compiuta dalla materia circostante (in occasione, ad esempio, di un '*altra praxis* di un *altro* gruppo) è ripresa dal gruppo e reinteriorizzata come suo

rapporto interno ed univoco con una certa strumentalità, questa totalità totalizzante diventa *all'interno del gruppo*, in quanto *strumento maneggiato*, la condizione medesima di tutte le trasformazioni strutturali e soprattutto in tal senso bisogna concepire la intelligibilità delle descrizioni marxiste, che mostrano l'*oggetto* all'interno del gruppo come condizionante i suoi turbamenti interni e lo sconvolgimento delle sue relazioni con gli altri. In un certo senso, dunque, e se si ricorda che il lavoro — come libera dialettica organica e, insieme, usura, dispendio di energie ed efficacia reale ma sul particolare (e come tale *sottratta* o integrata in un gruppo di azione) - è *una realtà materiale e concreta come processo*, come *trasmutazione di energia*, solo al livello della *praxis* individuale, si può dire che la *praxis* del gruppo consiste nell'effettuare senza posa la propria riorganizzazione, ossia nell'interiorizzare la sua totalizzazione oggettiva mediante le cose prodotte e i risultati raggiunti, farne le sue nuove differenziazioni e le sue nuove strutture, e superare nello stesso tempo tale riordinamento verso obbiettivi nuovi. O, meglio, rendere l'*ordinamento interno*, come strutture da superare (perché *realizzate*), il superamento dei vecchi obbiettivi e della strumentalità interiorizzata. In tal senso un gruppo potrebbe definirsi dall'esterno in base all'obbiettivo comune imposto a uomini da una struttura totalizzante della materialità circostante (e forse da un'altra *praxis* esaminata nella sua oggettività). Se capita che il gruppo *si ponga per sé* in forme più differenziate (e, ad esempio, nei suoi rapporti antagonistici con un altro gruppo), se capita persino che il gruppo possa *in se stesso* darsi come il senso reale e totale di tutte le vite individuali e di ogni vita, com'è il caso ogni qualvolta una comunità nazionale (insieme complesso, come vedremo, di gruppi antagonisti, d'alleanze provvisorie e di serialità) attraversa una crisi di nazionalismo; se infine l' *essere-in-gruppo* può diventare, in qualità d'obbiettivo regolatore, una struttura delle relazioni umane da costruire sulla liquidazione dell'atomismo borghese, resta nondimeno il fatto che il gruppo concreto nelle sue forme elementari è un'organizzazione pratica richiesta, tramite ogni terzo, da talune situazioni. In altri termini, si costituisce come mezzo; il che non significa affatto che esso debba *restare* mezzo. Qui, infatti, l'esperienza dialettica ci mostra, sin

dall'origine, che esso è mezzo del terzo in quanto il terzo è mezzo del gruppo. Appunto perché sono i liberi rapporti pratici degli individui a generare il gruppo, è naturale che quest'ultimo subisca un'evoluzione dialettica di cui bisogna render conto. Si tratta solo di mostrare il fondamento (dialettico e non storico) di tutti i gruppi (anche di quelli che si pongono come l'essere essenziale attraverso l'inessenzialità dei loro membri), cioè la loro realtà pratica e strumentale. Certe situazioni pongono agli individui, come molteplicità nel campo pratico, problemi urgenti che già li trasformano nelle loro reciproche relazioni e che non possono venire risolti se non mediante un riordinamento dei loro rapporti, ossia mediante l'interiorizzazione della molteplicità e la liquidazione dell'alterità. Da tale punto di vista, scartato definitivamente il pericolo dell'illusione organicista, conviene rilevare che il riordinamento dei rapporti umani (e disumani) avviene secondo la modalità delle trasformazioni di un organismo : l'azione individuale è perenne adattamento all'oggettivo, cioè alla configurazione materiale; il corpo interiorizza la materialità circostante negli *atteggiamenti*, nelle *positure* e, più sordamente, nelle reazioni interne e persino nel metabolismo. In questo senso, il fondamento dell'intelligibilità, per il gruppo in formazione, è che la struttura di certi obbiettivi (comunizzati o comunizzanti attraverso la *praxis* degli Altri, dei nemici, dei concorrenti, ecc.) viene scoperta tramite la *praxis* dell'individuo come implicante l'unità comune di una *praxis* di tutti. La struttura di unità sintetica è quindi al livello stesso della relazione univoca di interiorità direttamente derivata dal fatto di cogliere una struttura unitaria (e passiva) della materialità circostante, attraverso l'unità sintetica di una *praxis* dialettica e individuale. L'unità è riattuada *praticamente* dall'individuo, sia laggiù come comunità d'obbiettivo, sia nella sua azione ste; sa, qui. al suo momento presente come sua esigenza di essere *praxis* comune o come prima realizzazione in essa e in tutti i terzi della comunità. Ma, d'altra parte, questa intelligibilità non concerne che una possibilità negata appena posta, se l'urgenza dell'azione comune appare (a torto o a ragione, cioè conforme ad una reale attuazione dell'esigenza oggettiva o conforme a valutazioni inesatte) soltanto a un individuo - o ad *alcuni* membri dell'assembramento - : se la

«parola d'ordine» non è seguita, se l'individuo che avanza verso il nemico resta solo (sia per mancata liquidazione della serialità, sia perché il gruppo s'è costituito contro di lui e mediante un'altra *praxis* suggerita da Altri), la costituzione della *praxis* comune si manifesta con questa *praxis* individuale come possibilità negata; si liquida da sola a vantaggio dell'azione solitaria o, al contrario, della reintegrazione immediata all'assembramento. L'individuo *che non è seguito* può, in certi casi di furore estremo, lanciare *da solo* pietre contro l'attaccante, contro la polizia. Oppure, fa bruscamente voltafaccia e va a cercare protezione nell'ambito infinito della serialità circolare. La realtà della *praxis* di gruppo (in fusione) dipende dalla liquidazione simultanea (o con scarti temporali trascurabili) del seriale in ciascuno e da parte di ciascuno in tutti a vantaggio della comunità. Bisogna dunque che tale realtà stessa (la quale ora si produce e ora no) sia compresa nella sua intelligibilità. Ma, *per l'appunto*, quest'ultima si definisce mediante la relazione pratica della *praxis* nemica (attraverso l'oggetto materiale), con la libera azione con cui il terzo svela questa *praxis* opponendosi ad essa. Infatti, *attraverso* l'invenzione individuale dell'azione comune, come unico modo di raggiungere l'obbiettivo comune, lo storico può scoprire e valutare l'urgenza, la chiarezza imperiosa e la forza totalizzante dell'*obbiettivo* (cioè del pericolo da respingere e degli strumenti comuni da trovare). Siccome ogni azione è, *qui*, la stessa, lo studio deve vertere essenzialmente sulla *praxis* del terzo, dovunque sia, in quanto si fa condizionare nel suo libero svolgimento da un futuro comune (da realizzare o da rifiutare). La tensione del futuro rispetto al presente pratico, e il deciframento progressivo e regressivo di questa relazione fondamentale, forniscono i primi elementi d'intelligibilità. Bisogna vedere in pari tempo come il pericolo o l'azione reale e già impegnata del nemico *riguardi* il terzo, in che questo futuro in marcia trasformi il suo statuto, con quale urgenza si riveli (urgenza che, in quanto rapporto oggettivo fra l'azione nemica ed il terzo, è forse diversissima dall'*urgenza reale*, ossia da quella che lo storico potrà stabilire *a posteriori* come significato del processo intero) e, inversamente, in base ad un'azione comune abbozzata dal terzo, quali possibilità si definiscano attraverso tale azione e per essa, quali prospettive

di successo si rivelino sull'oggetto medesimo, attraverso l'abbozzo della *praxis*, ecc. Da questo punto di vista, può succedere che il problema non sia di capire perché una simile iniziativa accompagnata da quella parola d'ordine non sia stata seguita (l'evidenza infatti, nella ricostruzione storica, è ad esempio che il gruppo sarebbe corso alla sua rovina, seguendo la parola d'ordine, e che non poteva ignorarlo, data la configurazione materiale del luogo e tutte le altre circostanze) ma, piuttosto, di interpretare intelligibilmente il fatto che *in quelle circostanze* alcuni individui abbiano creduto di poter dissolvere l'assembramento inventando una *praxis* comune. Questo problema -d'altronde negativo - interessa talune discipline secondarie dell'antropologia (in particolare quelle che trattano dell'individuo in quanto tale) e ci rinviano allo statuto astratto che abbiamo attraversato come primo momento dell'esperienza dialettica : il fallimento del suo tentativo rimanda l'individuo alla sua solitudine e si spiega in base alla sua relazione negativa con i terzi, vale a dire ad una relativa non-integrazione (o disadattamento, il termine importa poco), che si spiega a sua volta, nell'ambito del movimento totalizzante e della Storia, con le circostanze della sua vita personale. Proprio a causa di ciò, la trasformazione dell'assembramento in gruppo, dovunque abbia avuto luogo, implica per lo storico la sua propria intelligibilità : cioè si interpreta positivamente come la relazione più concreta del terzo con la circostanza e con gli obbiettivi circostanziali, in quanto tale relazione si manifesta senza essere ottenebrata né determinata dalle condotte specifiche dell'individuo *in quanto tale*. È ovvio comunque che tali circostanze particolari (una delle quali potrebbe essere, abbiamo visto il suo *posto*; ma possono anche essere le sue stesse qualità, come intelligenza, coraggio, spirito d'iniziativa : sono noti tutti questi termini, d'altronde alquanto vaghi) produrranno quel determinato individuo piuttosto che quell'Altro come il primo terzo regolatore. Ma tali circostanze sono delle «singolarità generali» : determinano il terzo in rapporto al gruppo, come il gruppo in rapporto al terzo, senza insegnarci *nulla* sul passato e sull'essere-superato dell'individuo, senza neppure che si sappia,¹³ in fondo, se questa rapidità d'iniziativa non sia prodotta in lui dalla sua libera *praxis* come una delle *sue*

qualità di gruppo, cioè come un'ἑξις che non può venire interpretata né compresa al di fuori della sua *praxis* collettiva e del suo *essere-nel-gruppo*. O se magari non si manifesti *in questa occasione* e all'interno di questo particolare assembramento.

Resta il fatto che il primo momento (primo *per l'esperienza* : l'Apocalisse può presentarsi come liquidazione di una *serialità di vecchi gruppi* a vantaggio dell'omogeneità amorfa di un giovane gruppo in fusione) suggerisce alcune osservazioni : in quanto il gruppo è — semplicemente e anzitutto — una *praxis* comune, la comunità della *praxis* si traduce con la comparsa di un gruppo come interiorizzazione della molteplicità e riorganizzazione delle relazioni umane. Conviene dunque esaminare i caratteri immediati di un gruppo in fusione, cioè, ad esempio, di Parigi nell'89 o della *popolazione del quartiere di Sant'Antonio* il 13 e il 14 luglio, in rapporto naturalmente con la situazione e con gli obiettivi che, soli, gli danno un senso ma in quanto il gruppo si presenta nella sua *praxis* come realtà in corso. Possiamo infatti, già in partenza, capire che il gruppo è un processo orientato : bisogna *battersi*, salvare Parigi, *prendere le armi dovunque si trovino*, ecc. Niente dice allora che l'obiettivo, una volta raggiunto, non lasci subito apparire altri obiettivi, più vasti e più lontani (o al contrario imminenti pericoli) che esigano la permanenza del gruppo e la sua riorganizzazione. Niente dice neanche che la coscienza di questa possibilità non esista (bisognerà vedere come) in certo qual modo nel gruppo stesso. L'essenziale per noi, in questo momento, è che il processo orientato si costituisce per annientarsi nella sua oggettivazione. L'insurrezione dell'89 (a differenza, per esempio, dalle giornate rivoluzionarie del giugno 1848 o del 1917) è puramente difensiva (in un contesto *oggettivamente* rivoluzionario): si tratta di rimettere le cose a posto, cioè di respingere una minaccia. Fatto ciò — vale a dire, negata la negazione — il gruppo si dissolverà nell'inerzia della serialità. Di fatto, questo non succede mai : Parigi, dopo la presa della Bastiglia, non può più essere la Parigi del giugno 1789. Nuove organizzazioni si formano sulle rovine delle antiche, nuovi allarmi determinano nuove differenziazioni e la lotta fra gruppo ed inerzia continua. Rimane vero peraltro che la realizzazione dei suoi obiettivi comporta una dissoluzione del gruppo *in quanto tale*. I «Vincitori della Bastiglia» in quanto

tali sono ormai uniti soltanto da un atto anteriore e inciso nell'Essere, e insieme dalla volontà di sfruttarlo a loro vantaggio o a vantaggio di una certa politica : non si tratta più dello stesso gruppo né degli stessi uomini. Conviene dunque caratterizzare il gruppo in fusione come processo irreversibile e limitato : il riordinamento da parte dell'uomo delle relazioni umane si temporalizza nell'ambito pratico di un certo fine da raggiungere e non sopravviverà *come tale* alla sua oggettivazione.¹⁴

In tal senso il gruppo definisce la propria temporalità, ossia la propria velocità pratica e la velocità con cui l'avvenire gli viene incontro (sulle basi di una minaccia, per esempio, che di per sé definisce dal difuori *un'urgenza*, vale a dire che fa del tempo un'esigenza oggettiva e una penuria; la velocità pratica del gruppo è reinteriorizzazione e assunzione dell'urgenza). Joseph Le Bon, convenzionale e rappresentante del popolo ad Arras, diceva, dalla prigione, dopo il Termidoro, che nessuno poteva - e neppure lui - capire né giudicare assolutamente eventi ed atti prodottisi con *un'altra velocità*. Ma il problema della temporalizzazione ci rinvia appunto alla struttura reale del gruppo, cioè al suo tipo peculiare di realtà. Si tratta infatti di capire che cosa significa, in un gruppo in fusione, *l'unità* (che il discorso gli conferisce immediatamente : *il gruppo fa questo o quello, ecc.*) come unificazione sintetica del diverso.

In realtà si tratta, come abbiamo visto, di una relazione sintetica che unisce uomini coinvolgendoli in un atto, e non di quelle interpenetrazioni confuse che la sociologia idealista tenta talvolta di resuscitare, in un modo o nell'altro. Sennonché - proprio qui si pone il problema dell'intelligibilità strutturale - la nostra comprensione della dialettica individuale ci ha fatto scoprire la sintesi come unità unificante di una *praxis* unica che integra la diversità mediante il lavoro. La relazione univoca d'interiorità collegava la inerzia come diversità all'azione come negazione unificante di tale diversità. Nel gruppo, abbiamo visto che la diversità non sta a livello dell'agente individuale, nemmeno a livello delle relazioni di reciprocità : essa appare *a livello delle sintesi* : in altri termini, ogni terzo in quanto è se stesso e non un altro opera l'unificazione di tutti e indica la sua integrazione come compito da eseguire, attraverso la semplice attuazione e

l'interiorizzazione pratica delle designazioni totalizzanti, in base alle quali altri gruppi considerano l'assembramento inerte come totalità negata (o da negare). Ci troviamo forse qui di fronte a un caso di commutatività seriale? L'alterità si ritroverebbe semplicemente al livello delle totalizzazioni e ciascuna sarebbe per ciascuno, in lui e nell'Altro, quella dell'Altro. Tali problemi hanno perlomeno il vantaggio di precisare la questione : se si dubita dell'intelligibilità del gruppo, non è in alcun modo *per difetto* (ossia, come hanno creduto taluni, perché la questione non consiste e non è mai consistita nel chiedersi come particelle separate possano costituire una totalità) ma *per eccesso* : la difficoltà deriva dal fatto che non conosciamo la *praxis* come attività sintetica, dal fatto che abbiamo visto ogni terzo realizzare nell'azione la liquidazione del seriale e l'unificazione dell'assembramento in gruppo, e dal fatto che ci troviamo, sembra, in presenza di *un eccesso di unificazioni*. Si può forse chiamare *una*, questa realtà dai mille centri, quando si è già mostrato, nella reciprocità, una relazione a più epicentri e che, proprio per ciò, non poteva unificare i suoi termini?

Ma, per l'appunto, il problema è mal formulato. Non si tratta infatti di cercare se il gruppo, come molteplicità d'individui, possieda uno statuto inerte d'unità, se gli uomini che lo compongono possano essere riuniti, in quanto organismi, da non so quale agglutinamento gelatinoso, o se una «coscienza collettiva», totalità irriducibile alle sue parti, s'imponga dal di fuori a ciascuna ed a tutte come le categorie kantiane alla molteplicità delle sensazioni. Abbiamo visto, infatti, che l'unità del gruppo (del gruppo *a caldo* : vedremo poi le altre possibilità) è la *praxis*. Di conseguenza ci importa sapere in quale misura la molteplicità delle sintesi individuali possa fondare, in quanto tale, la comunità degli obbiettivi e delle azioni.

Ora, abbiamo visto che quando abbiamo studiato queste sintesi, nemmeno esse realizzavano l'unità sostanziale degli uomini ma solo quella delle azioni. Ciascuna, infatti, è, in pari tempo e in un condizionamento reciproco, costituzione pratica dell'azione comune e svelarsi di tale azione come già esistente. Abbiamo esaminato il terzo, infatti, nel momento in cui è ancora nell'assembramento, coinvolto in un'attività passiva e

disordinata. E abbiamo visto come, dissolvendo la sua serialità, veda scomparire il contagio originario e incanali i suoi comportamenti come libera attività (*conferendo* loro un senso) e la violenza seriale come azione comune, attraverso la sua propria attività (che egli costituisce come regola e significato della *praxis* comune). Tale «scoperta» è in realtà anch'essa un atto: anzitutto, abbiamo visto, il terzo, con le sue esortazioni, gli ordini che dà, ecc., agisce sull'attività passiva e contribuisce a trasformarla negli Altri in *praxis*, dunque si rende anch'egli libera regola per la liquidazione in tutti della passività. D'altra parte, però, sulla base di circostanze date (in particolare dell'unità negativa significata dalla *praxis* avversa, tramite le sintesi passive dell'ambiente circostante), questo movimento d'attuazione della *praxis* comune avviene all'incirca nello stesso tempo in *tutti i terzi* in quanto tali. È il momento in cui, «gli ordini, le parole e le parole d'ordine circolano». Ora, in questo momento - per esempio nel momento già citato in cui un assembramento, disperso dalla polizia, si raggruppa contro di essa e diventa manifestazione - la molteplicità degli individui non è ancora trasformata in unità sostanziale. Eppure c'è stato raggruppamento, qualcosa come una totalità. Ma questa totalità è semplicemente la carica dei manifestanti contro la polizia. Proprio di ciò bisogna anzitutto rendere conto. Ora, è evidente che il passaggio dalla fuga al raggruppamento - nel caso in cui gli assembramenti, come nell'89, siano disorganizzati - non nasce da questa o da quella parola d'ordine, lanciata da questo o da quell'individuo. O, in ogni caso, ciò importa poco : se la prima parola d'ordine è stata «seguita», ciò vuol dire che in realtà tutti l'hanno data. Ritroviamo qui, si direbbe, la pluralità di sintesi che sembra inadatta a costruire una vera unità. Tuttavia, guardiamo meglio: nel momento in cui i manifestanti si raggruppano, ognuno ritrova la sua *praxis* nell'Altro che sbuca dall'altra via e che raggiunge il gruppo in formazione; sennonché ognuno, nella misura in cui è la libera origine del suo nuovo comportamento, lo ritrova nell'Altro non come suo *Essere-Altro*, ma come *propria libertà*. Ritroviamo qui la reciprocità mediata che sarà più tardi la struttura essenziale del gruppo organizzato. Ma, sin d'ora, vediamo che il raggruppamento in formazione, a cui ciascuno s'avvicina vedendo se stesso

avvicinarsi nella persona del vicino, funge da mediazione fra i terzi : vale a dire che è per ciascuno un insieme da totalizzare e un gruppo da aumentare con la propria presenza; e, grazie al raggruppamento in formazione, appunto, ciascuno coglie il movimento del terzo che gli sta di fronte come proprio movimento e come aumento spontaneo del gruppo di cui sta per entrare a far parte. Così la mia *praxis* mi appare ad un tempo come me stesso, *qui ed ora*, come me stesso che vengo a me attraverso il mio vicino, e come sostenuta dal risultato totalizzato di se stessa nel mio vicino ed in me (lo ritrovo, agendo come lui e rendendo me stesso come lui, nel gruppo come accrescimento totalizzante della sua forza che, mediante la totalizzazione, mi determina attraverso il gruppo medesimo : la sua azione individuale, che è la mia, mi dà, con l'accrescimento del tutto, una sicurezza più grande). Orbene, sin dall'inizio del raggruppamento e, poi, durante il tafferuglio, la pluralità delle totalizzazioni tramite i terzi non cessa di esistere; non c'è nient'altro che centinaia di sintesi individuali. Solo che questa molteplicità si nega in ciascuno degli atti che la costituiscono. Infatti ciascuno di essi, in quanto costituisce il tutto come *praxis* comune, si autopone come regolatore, cioè come *praxis* del tutto. E, nella misura in cui si riconosce in ogni *praxis* individuale, coglie ciascuna di esse come presenza in un terzo della *praxis* totale. Ma, nello stesso tempo, con la liquidazione della serialità, ha prodotto la sua *praxis* come libera determinazione dialettica. Così, quando tenta di caricare contro gli agenti, compie un'azione che solo l'esistenza e la pratica del gruppo rendono possibile; ma la produce anche come sua libera attività pratica. Così l'azione del gruppo come *praxis* totale non è anzitutto in lui *azione altra* o alienazione alla totalità; ma è l'azione del tutto in quanto è liberamente se stessa, in lui e in qualunque altro terzo.

Bisogna spiegare un po' più a lungo questo punto, è necessario mostrare, infatti, in che ogni *praxis* sia libero svolgimento individuale e in che possa essere quello che è solo come *praxis* di una molteplicità totalizzata. Il secondo caso è facile a determinarsi con un esempio : solo o con pochi compagni, il dimostrante non avrebbe neppur tentato di impegnare la lotta con la polizia, per il semplice motivo che l'impossibilità di un simile tentativo sarebbe stato iscritto nei

fatti. Dunque, la sua condotta si determina di per se stessa come collettivo, ovvero come tale da poter essere tenuta soltanto da una molteplicità d'individui. Sennonché questa molteplicità, per la prima volta, la incontriamo sotto forma di *mezzo*, ossia come molteplicità reinteriorizzata. Abbiamo visto come la massa, per la sua quantità, fosse pesantezza, efficienza. Ma sappiamo anche che l'efficienza delle masse in quanto tale produce *l'effetto altro*, cioè l'effetto che la materialità disorganica nel campo pratico necessariamente produce. Qui, invece l'individuo impegna la lotta *in quanto molteplice*, vale a dire che la molteplicità è già nella sua azione come mezzo integrato da una libera *praxis*. Egli non si lancia all'attacco né come *isolato* né come *centesimo*, ma come libera utilizzazione del potere che gli dà il fatto *d'essere*, qui e dappertutto, *la forza materiale* del numero cento. Il numero, come struttura dell'atto - cioè come elemento in ciascuno della decisione del terzo - è solo una forma elementare dell'armamento. Tutti lo posseggono intero, come tutti possono possedere una picca o una pistola (cioè *la picca* e *la pistola*). Ma, nello stesso tempo, ciascuno lo vede intorno a sé, e si trova in esso proprio come parecchi soldati possono trovarsi contemporaneamente in una macchina da guerra e manovrarla insieme. Sarà *inoltre*, per esempio, la propria garanzia e protezione (o, in altre circostanze, un elemento negativo - ci si separa, ci si divide; ma lo vedremo in seguito). In tal senso il numero, in *quel* terzo e negli altri, non appare come un *essere-altro*, ma come la realtà interiorizzata che centuplica l'efficacia individuale (non conferendo al terzo una forza centuplicata ma permettendogli, ad esempio, di disintegrare il gruppo nemico combattendo contro *uno* degli individui che lo compongono invece di subire nello smarrimento la loro azione indivisa). Onde l'addizione, anziché essere la semplice somma inerte delle unità, diventa per ciascuno un atto sintetico : ciascuno si unisce al gruppo *affinché sia più numeroso* e quindi la crescita del gruppo diventa la pratica di ciascuno.

L'altro problema trova subito risposta : la libera *praxis* totalizzante si fa condizionare realmente e praticamente dalla totalizzazione che ha appena effettuato. La sua razionalità dialettica le ha rivelato nella totalizzazione la minaccia quale unità negativa del gruppo e di se stessa come totalizzata dal

nemico; così pure, trasformando la totalità passiva delle future vittime della repressione in totalizzazione attiva della resistenza, essa s'è dotata, grazie al gruppo e in esso, di una struttura pratica di molteplicità interiorizzata. Con e nella sua *praxis*, il terzo afferma nel gruppo la distinzione fra l'atto individuale e l'atto comune. Dicevamo poc'anzi, la serie non è in nessun luogo, è sempre *altrove*; il gruppo invece è sempre *qui* e, nella misura in cui sappiamo che è anche altrove, costituisce questo altrove come il *medesimo qui*. In tal senso appunto va compresa la circolarità : quella della serie è circolarità di fuga, che destruttura ogni *qui-ora* squalificandolo in base agli *Altri* qui-ora; quella del gruppo viene, da ogni dove, in *questo* qui-ora per costituirlo come il medesimo che dappertutto, oltre che come libera attività reale. La mia *praxis* è in se stessa *praxis* del gruppo totalizzato qui per opera mia, in quanto ogni altro «io stesso» la totalizza in un altro qui, il medesimo, nel corso dello sviluppo della sua libera ubiquità. A questo punto compare il primo «noi» che è pratico e non sostanziale, come libera ubiquità dell'io in quanto molteplicità interiorizzata. Non che io sia io nell'Altro : nella *praxis* non c'è *Altro*, vi sono degli *io stesso*. Il libero svolgersi di una *praxis*, infatti, non può essere che totale o totalmente alienato. Così l'unità sintetica del gruppo è in ciascuno la libertà come libero svolgersi sintetico dell'atto comune; per i dimostranti che si battono contro la polizia, è *la battaglia* (non per Stendhal, ufficiale d'intendenza, e Fabrizio, semplice testimone, in quanto essa è sempre *altrove* e in quanto *il suo altrove è la sua unità*) ma in quanto è dappertutto *la medesima* e in quanto ciascuno si rende *in essa* il medesimo che tutto, cioè *libertà che si oggettiva*. Più tardi, nel gruppo raffreddato, permanente, i cui membri sono *cronicamente* nella separazione, la lotta resta ancora l'unità, la sola unità in quanto pratica, ma la libertà può qui ritrovare, in quanto è in ciascuno quella di tutti, un carattere *imperativo*. Essa è infatti, come vedremo, sia la medesima, sia, in quanto tale, già pervasa d'alterità. Ma nella *praxis* spontanea del gruppo in fusione, la libera attività si realizza attraverso ciascuno come unica (*sua*), molteplice (molteplicità interiorizzata e forza realizzata *nel risultato individuale* come risultato molteplice) e totale (come oggettivazione totale in corso). Beninteso non si tratta qui né

di cooperazione, né di solidarietà, né di alcuna delle forze d'organizzazione razionale che si fonderanno su questa prima comunità. La struttura originaria del gruppo deriva dal fatto che la libera *praxis* individuale può venire *aggettivata* da ciascuno, attraverso la circostanza totalizzante e nell'oggetto totalizzato, come libera *praxis* comune. La *battaglia in corso* è, per ciascuno, una reciprocità assoluta *nell'oggetto* e *vista nell'oggetto* tra il gruppo, come molteplicità reinteriorizzata ad opera del terzo regolatore, in quanto consente all'individuo *una certa iniziativa*, e l'individuo, in quanto la sua *praxis* come *praxis* totale e regolatrice *qui* (come *tutta la battaglia*) permette alla totalità in ciascuno e a ciascuno come libera totalità di oggettivarsi nell'obbiettivo comune. Tale obbiettivo naturalmente si rivela lungo il cammino (noi esaminiamo, infatti, soltanto il caso del gruppo in fusione) secondo le possibilità che si offrono. Ma si rivela nel suo sviluppo in quanto *chiunque*, come terzo regolatore, scopre la possibilità comune nel particolare. La strada, il muricciolo si riveleranno a ciascuno, o ad alcuni e, grazie ad essi, a tutti, come riparo provvisorio : significarlo, vuol dire fare il gruppo. Colui che significa è il gruppo, poiché ha visto il possibile con occhi *comuni*, ma nello stesso tempo *ha fatto* il gruppo (ne ha affrettato la integrazione, evitato lo sbandamento) *designando*. Sennonché, ciascuno *già* supera questa designazione: non si tratta più di un possibile (attuato da una designazione qualunque, ma già materialmente presente nella struttura del comune ambiente circostante), ma, quando gli altri terzi *s'accorgono* che il muricciolo era riparo possibile, stanno già raggruppandoglisi dietro; il terzo sovrano che designa liberamente non si distingue - appunto perché è in ciascuno la sua propria libertà — da un semplice palo indicatore munito di un significato praticoinerte da superare con la *praxis*: «ripariamoci dietro a quel muro», significa rendersi libero significato, liberamente superato dappertutto e *anche qui*, poiché, anche per il terzo che indica, indicare e correre sono tutt'uno. Va qui notato che, in caso di panico, la semplice corsa dell'Altro mi rivela il mio atto nell'ambito dell'Altro, e che la fuga per nascondersi dietro il muro si rivela una propagazione contagiosa. E d'altronde, nella misura in cui il gruppo *sta costituendosi* attraverso la liquidazione in tutti del seriale, dove

la serialità rimane può servire l'azione comune caricaturandola, con semplici esplosioni locali di panico. Quel che distingue all'incirca l'attività seriale, che - anche se controfinalizzata e passiva - ha la sua *ragione teleologica*, dalla *praxis* di gruppo, nei casi in cui ha luogo, non è la libertà della *praxis* individuale, poiché il contagio panico, come l'assalto deliberato, si realizzano con la *praxis* di ciascuno, ma è che, nel primo caso, la libertà si pone solo per scoprire la sua alienazione in un'attività passiva d'impotenza (mi rivelo nell'Altro come braccato dai cacciatori e l'alienazione si completa trasformandosi e passando dalla scoperta della necessità alla sottomissione, attraverso l'altro, al regno del necessario), mentre nel secondo caso, nel gruppo in via di costituzione, il capo sono sempre *io*, non ce ne sono altri, io sono sovrano e *scopro nella mia praxis* le parole d'ordine che vengono dagli altri terzi. Quando si interrogano alcuni dimostranti sull'origine di questa o quella *praxis* comune (nel caso in cui l'azione sia stata «selvaggia», oppure, semplicemente, nel caso in cui essa sia avvenuta su scala locale e senza essere prevista), è frequente che essi non possano decidere se *qualcuno* (il che vorrebbe dire chiunque) abbia fatto un *segno pratico* per orientare l'attività comune o se, come tutti loro dicono, «lo si è fatto perché s'imponesse, perché non c'era nient'altro da fare», ecc. Essi hanno — specialmente se vengono interrogati in un processo, da giudici ostili - una netta coscienza attiva della loro solidarietà con *chiunque* dei manifestanti : se qualcuno ha, *di fatto*, gridato per primo, caricato per primo, sparato per primo, ecc., essi non diranno il suo nome o, se l'hanno colto sul fatto e se lo si presenta loro, diranno - ed è una *praxis* attiva da gruppo combattente - che non sanno, che sono *tutti* responsabili. Così, a questo primo stadio, il capo non esiste o, se si preferisce, la situazione può *accidentalmente* far sì che *un solo terzo* abbia designato, significato, abbozzato il punto di partenza dell'azione: *dopo*, per una ragione o per l'altra, dovuta anche alle circostanze della lotta, non c'è più stata designazione comune, gli sviluppi del tafferuglio obbligavano ogni individuo od ogni gruppetto ad adattarsi alla *praxis* del nemico senza potersi regolare sulle altre parti del gruppo originario - per quanto ognuno combattesse sempre *come libera totalizzazione attuata dall'atto*

della manifestazione. Ma è notevole anche il fatto che il dimostrante non si riferisca al gruppo, quando lo si interroga, come a una sintesi trascendente o come a una qualità particolare nell'atto di ognuno. Che egli risponda nell'ostilità ai rappresentanti di un governo d'oppressione o che ristabilisca i fatti per se stessi, egli interpreta l'atto come libero sviluppo, e gli obbiettivi ed i mezzi come libere evidenze pratiche. Vale a dire, per l'appunto, che egli mostra la situazione nel suo svelarsi alla *praxis nella semplice attività individuale*; sennonché i racconti (e la comparsa di pericoli che designano da soli il loro incombere o di obbiettivi che presentano i loro rischi e la loro finalità, quali ciascuno ce li descrive nella sua testimonianza) presuppongono *necessariamente* che ogni partecipante fosse la *medesima praxis* come totalizzazione *qui* del libero svolgimento comune attraverso e mediante la libera totalizzazione del campo pratico da parte di una *praxis* individuale. Così, a differenza dello sbandamento come serialità, ognuno è l'agente sovrano di questa fuga - che si proietta già oscuramente come mezzo di raggruppamento - *qui*, in quanto essa è comune, e ognuno *produce* come evidenza - superandoli - o come libere opzioni sui mezzi e sui fini, i significati comuni che gli vengono da ogni dove. Certo, anche nel tafferuglio, l'azione offensiva o difensiva può implicare accenni di differenziazioni che costituiscono una struttura di alterità (gli uni - gli altri). Però questa alterità, *essendo mezzo* (gli uni assaltano i soldati o i poliziotti dalla strada di dietro, *gli altri* caricano diritti davanti a sé), *si attua* nel libero svolgersi della *praxis* come invenzione. Si tratta per ognuno, certamente, della reinteriorizzazione di un *dato* (in realtà questo «dato» viene ad essere semplicemente lo statuto anteriore di serialità). Ma, appunto per questo, ognuno è subordinato all'unità comune della *praxis*, ed ogni «medesimo» *si rende altro*, qui e laggiù, in quanto è il medesimo dappertutto (cioè in quanto l'organizzazione elementare e spontanea viene ad essere semi-prodotta e semi-imposta a tutti i terzi dalle circostanze oggettive e dalla tattica dell'avversario). Allo stesso modo *il numero interiorizzato* rimane quantità; ma in quanto condiziona (come mezzo) lo sviluppo dell'azione, tale quantità senza parti si presenta in ognuno come *intensità*, ossia come lo stesso grado di potere (in tutti i terzi) contro il nemico. In questo senso, il

rapporto con il vicino è sia l'intercambiabilità sia l'unicità (di me e di lui) come presenza assoluta di tutta la *praxis* dappertutto : ognuno è *centesimo* in quanto ognuno *si rende liberamente cento*. Nel caso metodologicamente più semplice (che è quello della vittoria, per esempio della presa della Bastiglia), l'unità del risultato prodotto (come nel caso della *praxis* individuale) diventa la realtà oggettiva del gruppo, cioè il *suo essere*, in quanto non può prodursi che nella materialità inerte. Si dirà che il risultato non è sempre inerte : ma solo perché si considera il disorganico come un certo statuto che definisce una certa specie di materialità e non, come invece è necessario, come una condizione che, in circostanze definite, caratterizza qualunque tipo d'esistenti materiali. Se, per esempio, i prigionieri fatti dalla folla, il 14 luglio, sono un risultato materiale e disorganico dell'azione comune, ciò deriva dal fatto che essi rappresentano la oggettivazione della vittoria popolare come distruzione di un gruppo di combattimento organizzato e come sua sostituzione con una molteplicità di impotenza (con la quantità riesteriorizzata come sola relazione possibile tra i prigionieri). È ovvio, beninteso, che il risultato - come gruppo oggettivato nella sua pratica - è *in se stesso* suscettibile d'alienazione. Il problema va studiato molto particolarmente, e ci torneremo sopra. Ma questa alienazione — pur essendo una nuova esperienza della necessità — non appare per forza al momento della vittoria; forse, addirittura, non si costituirà che molto più tardi, attraverso mille circostanze e mille pratiche diverse. In questo, d'altronde, la pratica collettiva si ricollega alla pratica individuale : ognuno può scoprire sull'istante o più tardi la sua alienazione come necessità, secondo le attività e le circostanze. Tuttavia, abbiamo visto l'alienazione trasparire ad ogni momento della vita quotidiana, in quanto, per esempio, ogni tentativo dello sfruttato per sfuggire alla sua condizione (a titolo individuale) realizza inflessibilmente nell'oggettività il suo essere-di-classe. L'azione del gruppo è necessariamente nuova ed il suo risultato è una novità assoluta. *Il popolo ha preso la Bastiglia*. Questo fatto comune non può venire interpretato sulla scorta di quei significati che proprio esso ha rovesciati. Ecco perché l'alienazione — se deve aver luogo — si svela in generale *molto più tardi* e attraverso contestazioni. Così il momento della

vittoria si presenta al gruppo vincitore — tranne circostanze eccezionali — come pura oggettivazione della libertà in quanto *praxis*; e il suo carattere di novità irriducibile riflette al gruppo la novità della sua unione. E, probabilmente, ognuno vede l'oggettivazione come risultato della sua libera *praxis*, in quanto è il tutto che si sviluppa qui, attraverso una libera azione individuale, ma è sorprendente che il fatto che ognuno abbia colto l'oggettività totale si realizzi, in mezzo ai terzi, come condotta comune. L'incessante sfilare del popolo parigino nei corridoi, nelle sale e per le scale della Bastiglia è l'attuazione reale della vittoria popolare. Gli individui isolati (per esempio, il borghese in armi che sale di guardia, durante la notte) non ritrovano più l'oggettivazione comune se non come significato astratto, e la loro esaltazione - se la provano nella solitudine - è un esercizio spirituale più che una maniera di vivere la vittoria (del resto — come si sa dalle testimonianze contemporanee - il sentimento dominante nelle sentinelle borghesi era la paura. Assorbito da una *cosa lavorata* di troppo vaste dimensioni, l'atto comune li superava, li schiacciava manifestandosi - a torto - con le sue controfinalità, e magari addirittura, illusoriamente, come alienazione. In assenza di tutti, diventava l'Atto Altro, che, forse, avrebbe prodotto catastrofi, una spietata repressione, ecc.). Insomma, l'oggetto totale, mentre la vittoria è ancora viva, appariva a ognuno solo attraverso una pratica totale, cioè in quanto ognuno è con tutti e realizza *qui* la presenza in atto della totalità. Perciò la sua materialità inorganica, come prima alterazione della *praxis* oggettiva, resta provvisoriamente dissimulata : nella misura in cui ogni visitatore popolare del castello conquistato interiorizza la molteplicità nella sua semplice «passeggiata in comune», si svela l'unità sintetica dell'oggetto come organizzazione pratica, e la pluralità d'inerzia è anch'essa, *in tale oggetto*, sottomessa all'unità. L'unità del gruppo aveva, in parte, investito l'assemblamento, muovendo dall'oggetto nemico che lo designava come unità di un processo d'annientamento (in quanto una *praxis* di gruppo attuava la minaccia); adesso, l'azione comune di ognuno in mezzo a tutti manifesta la vittoria producendo l'unità totale dell'oggetto nemico e ridotto all'impotenza quel che, da un certo punto di vista, è ormai soltanto un castello storico - ossia un rudere -, si

realizza attraverso il gruppo come ostilità domata e incatenata, ancora minacciosa.

Insomma, la molteplicità delle sintesi non può definirsi nel gruppo *pratico* (e in fusione) come l'inerte coesistenza di processi identici e legati da semplici rapporti d'esteriorità. E nemmeno come una relazione seriale di alterità che unisca le sintesi in quanto altre. Essa esiste tuttavia perché ogni individuo agisce e sviluppa la sua azione in base a circostanze che lo condizionano. Ed è anche vero che non c'è un'unità sintetica della molteplicità delle totalizzazioni nel senso per cui una ipersintesi si renderebbe, nella trascendenza, sintesi delle sintesi. Di fatto avviene che l'unità del tutto è, all'interno di ogni sintesi in atto, il suo nesso d'interiorità reciproca con ogni altra sintesi del medesimo gruppo, in quanto essa è *anche* l'interiorità di quest'altra sintesi. In altri termini, l'unità è unificazione dall'interno della pluralità delle totalizzazioni : *dall'interno*, infatti, essa nega questa pluralità come coesistenza di atti distinti ed afferma l'esistenza dell'attività collettiva come unica. Dall'interno : al di dentro di ogni sintesi in quanto ognuna si afferma *qui* nella libertà come *la* totalizzazione in corso e costituisce praticamente tutte le altre come *se stessa* (sia ponendosi come regolatrice — sia ricevendo la sua norma da un terzo qualsiasi, cioè producendola liberamente *qui* come la medesima e l'unica). E, d'altra parte, l'interiorizzazione dell'unità pratica comporta, si è visto, quella della molteplicità che diventa *mezzo dell'azione comune*, e quindi mezzo d'unificazione nella prospettiva dell'og-gettivazione totale. Questa reinteriorizzazione della molteplicità, come passaggio dalla quantità discontinua all'intensità, ha per risultato di dissolvere *il numero* come rapporto d'esteriorità tra elementi discreti (tra totalizzazioni singole). *Essere cento, essere mille*, tanto per il gruppo quanto agli occhi del nemico stesso («sono *troppo* numerosi, è meglio lasciarli passare», ecc.) è una possibilità di contarsi o d'essere contati che si rovescia subito in libera unità-mezzo. Così, in quanto riassorbe in sé il numero, il gruppo è molteplicità non quantificabile — il che non vuol dire che la sua quantità sia soppressa come materialità disorganica, ma che deve essere intesa nel gruppo come strumentalità. E, naturalmente, ciò vale per tutti i caratteri delle *masse* (pesantezza, ecc.), in quanto sono tutti,

nella lotta elementare che consideriamo, esteriorità interiorizzata e controllata. Qui, i caratteri disorganici del gruppo sono i suoi mezzi d'agire nel campo pratico-inerte, come l'organismo pratico nella sua azione particolare agisce come fonte del trasformatore di energia nel campo fisico-chimico dell'esteriorità (ossia in quanto utilizza e controlla il suo essere-in-esteriorità come struttura disorganica che le strutture organiche superano e conservano).

Ora, è chiaro che l'intelligibilità di questa nuova struttura (che a tutta prima può sorprendere), ovvero dell'unità come ubiquità interna ad ogni sintesi e a tutte, poggia interamente sui due seguenti caratteri : l'ubiquità è *pratica*, è propria non di un essere o di uno stato ma di un atto in corso; l'ubiquità può concepirsi solo come ubiquità della libertà che si pone come tale. Sul primo carattere ho già insistito: se si trattasse di applicare l'unità del gruppo *alla sua sostanza*, tutto quel che abbiamo appena detto sarebbe pura logomachia o puro sofisma, poiché l'unità sostanziale di una totalità non si ritrova in ogni parte se non nella misura in cui il tutto è distinto da ciascuna e sorge come totalizzazione trascendente di tutte. Viceversa, siccome si tratta di una *praxis*, bisogna capire che tutte le determinazioni sintetiche che descriviamo *creano realmente* l'azione comune, in quanto ciascuna la fa esistere in se stessa e dappertutto (per esempio, la parola d'ordine uscita da una bocca qualsiasi ed eseguita da cento braccia è processo reale di totalizzazione); d'altronde, questa azione comune trova il suo essere sostanziale *futuro al di fuori di essa* nell'obbiettivo comune (il quale è la designazione prima del gruppo da parte del nemico, in quanto il gruppo si costituisce come negazione di tale negazione); e s'oggettiva così attraverso la realizzazione comune dell'obbiettivo che, anch'esso e da solo (al di fuori di essa), s'è già costituito come comune. Per esempio, la fuga dell'avversario è *comune* in se stessa (e non soltanto come provocata dallo sforzo comune) nella misura in cui la pratica del nemico appare come rovesciata ma comune ancora; e persino i prigionieri, come distruzione di una minacciosa unità, ridotta a molteplicità passiva, non hanno senso che per questo rinvio al senso anteriore (alla *praxis* negativa e comune che si è distrutta).

Ma il carattere essenziale del gruppo in fusione, è la brusca

resurrezione della libertà. Non che questa abbia mai cessato d'essere la condizione medesima dell'atto e la maschera che dissimula l'alienazione, ma abbiamo visto come sia diventata, nel campo pratico-inerte, il modo in cui l'uomo alienato deve vivere perennemente il suo ergastolo e, in definitiva, la sola maniera che abbia di scoprire la necessità delle sue alienazioni e delle sue impotenze. L'esplosione della rivolta come liquidazione del collettivo non trae *direttamente* origine dall'alienazione scoperta dalla libertà, né dalla libertà sofferta come impotenza; ci vuole un concorso di circostanze storiche, un mutamento datato nella situazione, rischio di morte, violenza. I «canuts» non si uniscono *contro l'alienazione e lo sfruttamento* : si battono per impedire la costante diminuzione dei salari, cioè, insomma, per il ripristino dello *statu quo* (anche se, naturalmente, la loro pratica impedisce tale ripristino in ogni caso. Dopo la rivolta, la società non è più la stessa, e la storia del proletariato francese si sostituisce alla sua preistoria). Ma contro il pericolo comune, la libertà si strappa all'alienazione e si afferma come efficacia comune. Orbene, appunto questo carattere di libertà fa nascere in ogni terzo l'apprensione dell'Altro (del vecchio Altro) come *il medesimo* : la libertà è ad un tempo la mia singolarità e la mia ubiquità. Nell'Altro, che agisce *con me*, la mia libertà può riconoscersi solo come *la stessa*, vale a dire come singolarità e ubiquità. Essa, dunque, come struttura dialettica dell'azione, vieta al terzo di lasciarsi determinare dai terzi *come Altri*: di fatto, nell'esempio scelto della fuga e del raggruppamento, la libertà dissolveva l'alterità ponendosi contemporaneamente mediante una prima sintesi, nel terzo e in tutti, come trasformazione dell'attività passiva in azione liberamente orientata verso un obiettivo comune. E la totalità come *praxis* veniva alla *mia* libertà con la totalizzazione di tutti (cioè con la trasformazione dell'assembramento in gruppo unificato dall'azione) : così la mia azione medesima, per la presenza delle libere azioni di cui si faceva regolatrice, assumeva la dimensione di molteplicità interiorizzata. Ma questa interiorizzazione del disorganico non reintroduceva nell'agente l'alterità nella forma di una certa inerzia della totalità, di una distanza infinitesimale fra la totalità pratica e la *praxis* individuale, proprio perché l'interiorizzazione era solo uno strumento scelto dalla mia

libera azione in quanto era scelto dappertutto dalla libera *praxis* di tutti. Perciò la *praxis* comune, come totalizzazione e lotta contro una *praxis* comune del nemico, si realizza in ciascuno come libera efficacia nuova della sua *praxis*, come libera intensificazione del suo sforzo; ogni libertà si crea lateralmente totalizzazione di tutte le libertà e la totalizzazione le viene dagli altri come dimensione collaterale della sua singolarità in quanto è in essi liberamente singola. Non si tratta affatto di una trasformazione radicale della libertà come *praxis* individuale poiché lo statuto di tale libertà è di vivere la totalità medesima del gruppo come dimensione pratica da realizzare mediante la sua singolarità e nella sua singolarità. È vero, però, che si tratta di un nuovo rapporto fra le libertà, poiché in ogni totalizzazione del gruppo le libertà si riconoscono come *la medesima*. Tale rapporto, al di là dei rapporti ternari fra la reciprocità e il terzo, è un riconoscimento reciproco dei terzi in quanto mediato dalla totalizzazione in corso di tutte le reciprocità; e questo riconoscimento non è né contemplativo né statico : è solo il mezzo richiesto da un'urgenza comune. Per questa ragione appunto l'azione comune, al livello elementare, non presenta differenze essenziali con l'azione individuale, se non nei risultati, che sono evidentemente più vasti, almeno nei loro aspetti pratici. Una medesima libertà individuale, gonfiata da una molteplicità totalizzata, che sorga dovunque, identica, in una pluralità in azione, regola sempre da *qui, dal centro*, dovunque si manifesti, una prima utilizzazione del molteplice e della sua forza, una prima differenziazione delle funzioni. E l'unità di questa libertà sotto la molteplicità ricorrente delle sintesi è anch'essa e fondamentalmente il rapporto di un'unità negativa di tutti (totalizzazione d'annientamento da parte del nemico) con la negazione di questa negazione in quanto è *suscitata* come totalizzante e in quanto *si produce* liberamente su questa base.

Beninteso, questa descrizione teorica non si applica mai interamente : non è vero che la libertà, dappertutto sgorgante e dappertutto la stessa, insegni a ognuno per opera di tutti e a tutti per opera di ognuno il progetto comune. Vi sono conflitti nella misura medesima in cui la liquidazione della serialità è un processo temporale *qui* in ritardo e *là* in anticipo; i resti

dell'alterità sono anche per le libertà, in quanto totalizzanti, un pericolo di serialità. Il gruppo deve agire su di sé per affrettare tali liquidazioni : ritorneremo sull'azione comune interna. Inoltre abbiamo supposto per ragioni di comodo che gli individui che lo compongono siano *omogenei* o, il che è lo stesso, li abbiamo considerati unicamente dal punto di vista della minaccia che pesa su di essi. In realtà, ciascuno viene al gruppo con un *passivo* (cioè con un condizionamento complesso che lo singolarizza nella sua materialità); e questo passivo - nel quale, bisogna far rientrare le determinazioni biologiche come le determinazioni sociali -contribuisce a creare, anche al di fuori della serialità, un'isteresi che può suscitare una *serie* nuova. Per queste ragioni e per altre ancora, lo schema teorico che abbiamo indicato non si applica nella realtà : ci sono ritardatari, oppositori, ordini e contrordini, conflitti e capi provvisori subito riassorbiti a vantaggio di altri capi. Ma l'essenziale resta, attraverso la *via* del gruppo in fusione (che in realtà è solo la sua lotta contro la morte per passivizzazione) : se il gruppo deve realmente costituirsi con una *praxis* efficace, liquiderà in sé le alterità ed eliminerà i ritardatari o gli oppositori; questo significa che la libertà comune si farà in ognuno *contro di essi*, fino al momento in cui gli ordini che circolano non siano davvero l'ordine che ognuno si dà in se stesso e in tutti, ossia finché l'omogeneità della collera, del coraggio e della decisione di lottare fino in fondo, manifestandosi dappertutto, non rassicuri ogni manifestante, non gli insegni che il rischio della sconfitta o della viltà non creerà più laggiù, come inquietudine, la possibilità di un *Altrove* e non lo costituisca da ogni dove come realtà pratica del gruppo *qui*. Questo è il punto : io dipendo da tutti, ma per la libertà come riconoscimento pratico sono *assicurato* contro tale dipendenza : essi combatteranno *la mia* battaglia, con il mio accanimento; *laggiù* è solo un *qui* : io non sono in pericolo «laggiù» più di quanto non lo siano loro qui : *non attendo* niente da essi (alterità) perché ognuno dà tutto qui e «laggiù»; così la mia propria azione - anche se le condizioni della lotta non mi consentono più di vederli - è *regolatrice della loro*; è la libertà pratica in me che si dà in loro i suoi limiti; così, spingendo l'accanimento all'estremo, produco questo accanimento dappertutto.¹⁵

L'intelligibilità del gruppo in fusione poggia dunque sull'insieme complesso di una designazione negativa della sua comunità, riattuada nella negazione di tale negazione, cioè nella libera costituzione della *praxis* individuale in *praxis* comune. A questo livello esistono comportamenti di gruppo e pensieri di gruppo, in quanto la *praxis* comune si dà i propri lumi, e tali pensieri pratici hanno per struttura essenziale di rivelare il mondo come realtà nuova tramite la negazione dell'antica realtà d'impotenza, cioè tramite la negazione dell'impossibilità d'essere uomo. Importa poco, infatti, che l'origine del raggruppamento sia stato il Terrore : ogni *praxis* si costituisce come apertura praticata nell'avvenire ed afferma sovranamente la propria possibilità - mediante la pura e semplice apparizione dell'impresa - vale a dire, fa della riuscita una struttura della libertà pratica. Siccome la libertà di rivolta si ricostituisce come violenza comune esercitata contro la necessità pratico-inerte, la sua oggettivazione futura sorge per essa come libera violenza fatta dagli uomini alla sventura e all'impossibilità di vivere. Questa struttura del progetto comune -che deriva dal suo carattere sintetico - non decide in realtà, o non unicamente,¹⁶ del risultato reale. Essa però ci rende intelligibili le disposizioni complesse che s'incontrano nei dimostranti, durante le giornate insurrezionali della Rivoluzione francese. In particolare, il superamento del Terrore verso la Speranza e la duplice struttura di sovranità e di violenza che caratterizza la libertà come *praxis* comune. È infatti non solo pratica di violenza difensiva contro le violenze del nemico ma, in quanto sovranità, è *violenza contro la necessità*, cioè violenza contro il campo pratico-inerte in quanto costituito da Cose-destino e da uomini asserviti. Come l'esperienza, in questo campo dell'alterazione, mostra la necessità quale limite imperativo che si impone dall'interno alla libertà (in quanto rubata dall'esterno), così il rovesciamento del movimento pratico e la sua ricomparsa come negazione della necessità si costituiscono come destino violento della necessità stessa, in quanto essa s'impone all'uomo attraverso gli uomini e le cose. Ma nello stesso tempo questa violenza, sempre pronta a esercitarsi contro i ritorni d'inerzia all'interno del gruppo, si dissolve nella pura sovranità unanime, in quanto, grazie ai membri attivi del gruppo, la

libertà sovrana è sempre *qui ed ora*. Sennonché, essendo la violenza continuamente in corso, contro il nemico all'esterno, contro l'insidiosa alterità all'interno, il comportamento del rivoluzionario, il 14 luglio come il 10 agosto, è in apparenza contraddittorio: non solo egli combatte per la libertà (ossia per la realizzazione pratica di un obiettivo concreto) ma realizza in sé la libertà sovrana come unità e ubiquità; eppure, contemporaneamente, fa violenza al nemico (il che è solo, di fatto, una controviolenza) e fa uso di violenza continuata *per riorganizzarsi*, giungendo al punto di massacrare taluni dei suoi stessi membri. In realtà non c'è contraddizione: questa libertà comune deriva la sua violenza non solo dalla negazione violenta che l'ha suscitata ma anche dal regno della necessità che ha superato, pur conservandolo, in sé e che minaccia incessantemente di rinascere come pietrificazione dissimulata, vale a dire come ricaduta nell'inerzia dell'assembramento. La libertà come sovranità della *praxis* individuale non è violenza: è semplice riorganizzazione dialettica dell'ambiente circostante; la libertà, come alienazione svelata, diventa struttura della propria impossibilità sotto forma di necessità; infine la necessità, come libertà incatenata e incatenantesi nella passività, diventa la qualificazione della negazione pratica che la supera, in quanto quest'ultima deve schiacciare in essa una dimensione della libertà; tale libertà, come annientamento spietato delle libertà sepolte nella necessità pratico-inerte (e che si esauriscono, schiave, nel conferirle il movimento di fuga infinita) si costituisce *a priori* come violenza. Non c'è contraddizione che non sia dialettica in caratteri così spesso contrapposti - dagli autori reazionari - quali Speranza e Terrore, Libertà sovrana in ciascuno e Violenza esercitata contro l'Altro, fuori dal gruppo ed in esso. Sono anzi le strutture essenziali del gruppo rivoluzionario (nella sua realtà meno differenziata e più ancora, vedremo, nelle sue forme più complesse). E tali caratteri, sedicenti incompatibili, sono uniti sinteticamente e indissolubilmente (sarebbe facile dimostrarlo) nel minimo comportamento o nella minima dichiarazione dei manifestanti rivoluzionari. Mi limito qui a segnalarlo di sfuggita per indicare, come ho fatto nei capitoli precedenti per altri livelli dell'esperienza, che le determinazioni pratiche e ideologiche del gruppo in fusione

sono una sola e medesima struttura che dipende dalla sua morfologia e dalle leggi dialettiche del suo movimento.

Ma questa definizione del gruppo in fusione, in base alla *praxis* comune, lascia indeterminate le relazioni strutturali dei terzi fra loro nell'interiorità primaria, in quanto il gruppo è mezzo dell'azione comune. Abbiamo visto, infatti, che le relazioni ontologiche dei suoi membri non potevano caratterizzarsi per la comune appartenenza a una totalità totalizzata. Di fatto possiamo, a questo livello dell'esperienza, definire il gruppo come un rimaneggiamento perenne di se stesso, in funzione degli obbiettivi da raggiungere, dei cambiamenti esterni e degli squilibri interni. Non sappiamo ancora niente della Storia né se essa sia davvero totalizzazione delle totalizzazioni. Ma - a prescindere dalle sintesi dialettiche che costituiscono l'azione individuale e che totalizzano l'insieme del campo pratico piuttosto che l'organismo - abbiamo incontrato sotto l'apparenza del gruppo in fusione la forma più semplice (metodologicamente) di totalizzazione. Un gruppo non è (o, perlomeno, si dissecca e si ossifica proporzionalmente alla quantità di esseri che contiene, vale a dire alla sua inerte materialità) : esso *si totalizza* senza sosta e scompare per esplosione (dispersione) o per ossificazione (inerzia). Questa totalizzazione non si compie - nel caso rudimentale che ho considerato - per mezzo di organi differenziati, ma dappertutto e grazie a tutti; dovunque si sia, si compie *qui*. Resta dunque da definire il rapporto reciproco degli individui (in quanto totalizzanti e totalizzati e non in quanto presenza *qui* della *praxis* totale). Insomma, l'attività comune non condiziona forse un *essere-nel-gruppo* di ciascuno, e quale senso bisogna dare a questo termine?

Abbiamo segnalato, infatti, che le sintesi totalizzanti avevano un duplice momento; nel primo, mi presento come terzo, operando la totalizzazione dell'assemblamento; e certo tale totalizzazione la produco *in quanto ne faccio parte* e in quanto l'inerzia tende a dissolversi, in me, con i miei rapporti di alterità; eppure, come ho notato, non posso realizzare un'integrazione *reale* di me stesso al gruppo; nella misura medesima in cui opero l'unità sintetica, questa unificazione non può figurare nella totalità come unità unificata. Ciò non significa, invece, che gli individui unificati figurino nella

sintesi in quanto oggetti passivi : l'unificazione è pratica e io riconosco la mia azione nell'azione comune. Ma tale azione comune, che è libera in quanto comune, ad esempio la fuga, viene costituita dalla mia *praxis* unificante come *fuga raggruppata*, cioè come unificazione del diverso in una *praxis*; e il movimento che mi rivela quel gruppo nella sua azione mi rimanda alla stessa azione operata da me nel gruppo, in quanto membro del gruppo; ma a questo punto il movimento si ferma e mi designa, come qualcosa che va integrato nella mia realtà organica, all'insieme che ho appena costituito. Insomma la mia integrazione diventa un *compito da eseguire*; in quanto designato astrattamente nella mia appartenenza al gruppo (come *uno* dei suoi membri) e in quanto unificato realmente dalla mia *praxis* come *praxis* comune *qui*, divento *terzo regolatore*, vale a dire, la mia azione si presenta come *la medesima* nel leggerissimo scarto che deriva dalla non realizzazione dell'appartenenza; e siccome è libertà, questa distanza infinitesimale (ma invalicabile) la rende libera riflessione qui dell'azione comune, cioè possibilità per tutti di cogliere l'azione comune in me e di regolarla coscientemente. Inversamente, però, ogni terzo, in quanto fa la stessa operazione e lancia una parola d'ordine, diventa in me la norma della mia libertà e quindi mi integra davvero alla totalizzazione che ritorna su di lui senza rinchiudersi. Grazie a lui, un'interiorità si crea come nuovo tipo di ambito (ambito di libertà) e io sono in questa interiorità : che egli salga su una sedia, o sul piedestallo di una statua, che arringhi la folla, io sono *dentro* ; che io salga a mia volta sul piedestallo che egli si è scelto, io sono ancora interno, ma questa interiorità si tende al limite, un niente potrebbe farne un'esteriorità (per esempio, se mi sbaglio sull'azione comune o se propongo al gruppo un obiettivo diverso dal suo). Così, nel caso semplice del gruppo in fusione, il mio essere-nel-gruppo è la mia integrazione ad esso attraverso tutti i terzi regolatori, in quanto *medesimo* libero supporto di un'azione comune in seno alla molteplicità interiorizzata, ed opero nello stesso tempo - o alternativamente - la mia appartenenza alla totalizzazione -che è *la medesima* — in quanto non posso autototalizzarmi da solo. Questa presenza-assenza, questa appartenenza sempre realizzata per l'Altro che sono io stesso e irrealizzabile per me che non sono nient'altro

che lui, questa contraddizione, questa separazione astratta in seno al concreto mi caratterizza nella tensione individuale del mio essere-nel-gruppo. Beninteso, tale tensione esiste in ognuno in quanto terzo. Ma non bisogna cadere in errore, ed il gruppo non è una realtà che possa esistere in sé *nonostante* la tensione «trascendenza-immanenza» che caratterizza il terzo rispetto ad esso; anzi, proprio la «trascendenza-immanenza» dei suoi membri condiziona la possibilità del gruppo come azione comune. L'immanenza pura, infatti, sopprimerebbe gli organismi pratici a vantaggio di un iperorganismo. Oppure se, semplicemente, fosse possibile a ognuno realizzare la propria integrazione, ogni azione in quanto comune perderebbe ogni possibilità ed ogni ragione di porsi come azione regolatrice, onde il gruppo non si coglierebbe più nella sua *praxis*, attraverso mille rifrazioni della *medesima* operazione; in altri termini, l'azione sarebbe cieca o si muterebbe in inerzia. La trascendenza pura, invece, sbriciolerebbe la comunità pratica in molecole senza altra connessione che quella d'esteriorità e nessuno si riconoscerebbe nell'atto o nel segnale di questo o quell'individuo atomizzato.

Il complesso di tali osservazioni ci permette di tentare la valutazione critica della razionalità (come regola della comprensione) al livello del gruppo. La *praxis* comune è *dialettica* sin dal livello più elementare (quello del gruppo in fusione) : essa totalizza l'oggetto, persegue uno scopo totale, unifica il campo pratico-inerte e lo dissolve nella sintesi del *campo pratico comune*. Se la *praxis* comune deve essere razionalità, bisogna che sia razionalità dialettica. E, siccome è sempre intelligibile, dobbiamo riconoscere l'esistenza di questa razionalità. Conviene inoltre rilevare che non presenta in se stessa i caratteri specifici della dialettica *individuale* in quanto libero sviluppo di un organismo pratico. La *praxis* comune (sebbene -l'abbiamo indicato e lo vedremo meglio ben presto - una relazione pure dialettica possa instaurarsi fra essa e la *praxis* dell'individuo) non è in se stessa una semplice amplificazione della *praxis di un* individuo. Si è visto infatti che l'interiorizzazione della molteplicità è uno dei suoi caratteri essenziali. E, senza dubbio, l'organismo può in certo qual modo venir paragonato ad un'inerzia interiorizzata; ma questi termini, applicati all'individuo organico, hanno soltanto un

senso *metafisico* e incerto che riguarda il suo essere biologico, in quanto sfugge all'esperienza apodittica e dialettica per manifestarsi fuori presa nell'ambito della dialettica trascendentale. In realtà, l'esperienza dialettica ci mostra l'azione dell'individuo come unificantesi nella sintesi unificante e nel superamento del campo pratico, ma *in nessun caso* ce la rivela come *unificata*. L'organismo pratico è l'unità unificante dell'unificazione; così l'esperienza ci rinvia (come a sua intuizione originaria - ma più astratta - e come a suo limite) all'uomo come *unità biologica* su cui ogni *praxis* è fondata (che ogni *praxis* immediata realizza come temporalizzazione verso un fine). Invece, l'interiorizzazione della molteplicità è un *momento* dell'atto collettivo e *grazie ad essa* (oltre che agli altri fattori già indicati) il gruppo si costituisce come *mezzo* della *praxis* comune. In questa semplice forma (di gruppo in fusione), infatti, siamo costretti a constatare che il gruppo è anzitutto *mezzo*, mentre l'organismo è insieme agente, fine e mezzo. E, nell'esempio scelto, il raggruppamento, ancor rozzo, è *l'invenzione di ciascuno* in quanto ciascuno viene messo a repentaglio nella sua persona reale da un pericolo che si presenta come comune. E ciascuno può inventare questo nuovo strumento, *in quanto* l'organismo pratico può già totalizzare le molteplicità in un campo pratico, riconoscere la *praxis* delle totalizzazioni comuni in corso e operare l'invenzione del gruppo come reinteriorizzazione e rovesciamento pratico di un significato totalizzante di negazione (la *praxis* d'annientamento totale). Così l'invenzione pratica di un *mezzo di difesa* è ripresa in libertà, come nuova relazione con gli uomini, di un'unità esterna - o, il che è poi la stessa cosa, dissoluzione del rapporto seriale d'impotenza, mediante la libera affermazione (attraverso le circostanze) della libertà come rapporto umano in una *praxis* nuova. Ciò non toglie che *né* l'interiorizzazione in me della molteplicità, *né* l'affermazione qui della *mia* libertà come riconoscimento di tutte le *nostre* libertà, *né* la totalizzazione come costituzione di un *mezzo* della *praxis*, *né* il carattere sintetico e comune della urgenza originaria e della *nostra* oggettivazione nella vittoria riescono a istituire come *essere-nel-gruppo* uno statuto nuovo d'esistenza iperorganica, così come neppure i caratteri specifici dell'azione comune (in particolare l'utilizzazione della

molteplicità e la differenziazione delle funzioni) riescono a renderla un'iperdialettica la cui intelligibilità stia nel superamento sintetico delle dialettiche individuali. Abbiamo mostrato, infatti, che l'unità del gruppo è immanente alla molteplicità delle sintesi, ciascuna delle quali è *praxis* individuale, ed abbiamo insistito sul fatto che tale unità non è mai quella di una totalità raggiunta, ma quella di una totalizzazione che si fa per opera di tutti e dappertutto. Perciò l'intelligibilità del gruppo *come praxis* si fonda sull'intelligibilità della *praxis*, in quanto quest'ultima si è perduta e poi ritrovata all'interno del campo pratico-inerte. C'è stata rottura, l'abbiamo visto, allo stadio dell'alienazione (e non creazione di un nuovo momento della dialettica), e i gruppi descritti sono una nuova determinazione di ogni *praxis* *oltre l'impossibilità, in quanto ogni praxis si determina da sé riferendosi a sé come la stessa e in quanto si riferisce a sé dappertutto come la stessa*. Questa dialettica del gruppo è certissimamente *irriducibile* alla dialettica del lavoro individuale, ma la sua esistenza non è autosufficiente. Quindi la sua intelligibilità, come vedremo meglio in seguito, è quella di una *Ragione costituita*, la cui dialettica della libera *praxis* individuale sarebbe la *Ragione costituente*. Benché si presentino come realtà specifiche nell'esperienza e benché siano infatti specificità la cui evidenza medesima mette in gioco un complesso di fattori che esse uniscono in una sintesi originale, benché suppongano come loro fondamento, loro pericolo, loro mezzo d'azione e servitù che superano, il campo pratico-inerte che sfugge in quanto tale alla sintesi dell'organismo individuale, la loro evidenza peculiare si fonda sulla translucidità propria alla *praxis* dell'organismo e, nella misura in cui, come vedremo, l'esperienza dialettica delinea le strutture e i comportamenti di gruppo come *evidenze senza translucidità*, si può dire che il loro apporto sia per l'appunto un nuovo aspetto *dell'essere-oggetto* (e, vedremo, della serialità) in quanto una certa passività vela le evidenze traslucide della *praxis* costituente, pur fondandosi su di esse. La differenza tra la Ragione costituente e la Ragione costituita è presto detta : l'una fonda l'intelligibilità di un organismo pratico, l'altra quella di un'organizzazione. Difatti l'esperienza ci condurrà dal gruppo-fusione all'organizzazione e, attraverso questo,

all'istituzione.

Non si tratta di una *genesì*. Io mostro l'organizzazione muovendo dall'Apocalisse e si potrebbe fare il contrario. Quest'ordine *non è falso* : semplicemente, anche l'ordine inverso è possibile. Seguiamo questo perché va dal semplice al complesso e dall'astratto al concreto. Ora, abbiamo già visto differenziazioni tra fluidi prodursi in seno alla fusione sotto la pressione delle circostanze. Sarebbe troppo lungo, anche se istruttivo, vedere come un gruppo relativamente omogeneo (a parte la presenza delle guardie francesi) crei le sue differenziazioni nell'azione, in base alle strutture oggettive, studiando con Flammermont e Lefebvre le peripezie della presa della Bastiglia. Questa differenziazione ha origine, in ogni caso, nel fatto che il gruppo è sempre intero *qui* nella *praxis* di *questo* terzo, e che *per questo terzo* è anche laggiù, cioè *qui*, ancora, nella *praxis* di un altro terzo. Da ciò risulta, infatti, che l'azione che compio qui contro quel determinato avversario, pur dipendendo necessariamente, nella sua struttura particolare, dall'avversario, dal luogo, ecc., è, grazie a me e per me, *azione comune*; lo è in quanto le attività degli Altri, singolarizzandosi sotto la pressione delle circostanze, contribuiscono a *rendere* possibile la mia e, in tale misura appunto, *l'esigono*. In un certo senso, ognuno trattiene, con la sua lotta, una parte delle forze nemiche. La reciprocità mediata fonda l'intelligibilità della differenziazione, che sorge anch'essa nel quadro della lotta ed in funzione della *praxis* nemica. L'azione dell'altro terzo resta la *stessa* (che si tratti di combattere un flagello naturale o un nemico) della mia, eccettuata una differenziazione che si produce come puramente circostanziale, vale a dire, la *praxis* comune si è definita attraverso e nel raggruppamento con il suo obiettivo comune, che resta in ogni *praxis* individuale *lo stesso*. Ma in un gruppo in fusione, puro mezzo di salvezza comune, queste differenziazioni, per pronunciate che possano essere, non sopravvivono all'azione. Anche se sono liberi adattamenti all'azione nemica, nondimeno restano, all'origine, indotte da tale azione. Ogni *invenzione spontanea* (per esempio, quella dei combattenti che tentano la scalata di un muro per abbassare il ponte levatoio della Bastiglia) è - come nella *praxis* individuale - trasformazione in attività pratica di una struttura pratico-

inerte; se si preferisce, è la lettura pratica di una possibilità iscritta nella materia e che si rivela (cioè che si costituisce come mezzo) in base al progetto totale. Allorché il risultato totale viene raggiunto, il gruppo legge la sua unità di sintesi totalitaria *nella sua oggettivazione*. Così può, in linea di massima, ricadere nell'indifferenziazione.¹⁷ La differenziazione delle funzioni - come struttura molto generale la cui particolarizzazione completa è la divisione del lavoro - non appare come realtà statutaria del gruppo se non nella misura in cui quest'ultimo diventa anch'esso oggetto della sua pratica totalizzante.

In particolare, qualunque ne sia l'origine, la permanenza dei pericoli può esigere che esso duri tra i momenti d'attività reale, come mezzo permanente di resistere all'avversario. Prendo questo esempio (il nemico s'è ritirato, può attaccare domani) perché è situato nel prolungamento di quelli che ho esaminato poc'anzi : ma non si tratta, ripeto, di ricostruire una genesi. Questa nuova esigenza s'impone al gruppo in quanto il terzo la rivela o, in altri termini, in quanto la *praxis* individuale interiorizza, nella forma d'esigenza comune, la permanenza oggettiva del pericolo comune. Ma il nuovo stato del gruppo (che si manifesta storicamente in ogni situazione rivoluzionaria) si definisce in base a caratteri nuovi, condizionati da circostanze nuove. Il gruppo in fusione, infatti, trovava semplicemente la sua unità nell'azione comune reale, cioè tanto nella sua impresa quanto in quella dell'avversario e nello sforzo violento, rischioso e talvolta mortale, di distruggere il pericolo comune. La totalizzazione del gruppo non aveva niente d'ideale, si faceva con il sudore e con il sangue; si oggettivava con la distruzione, forse con il massacro dei nemici (come attestano le esecuzioni sommarie, dopo la presa della Bastiglia). Nello stesso tempo, benché si costituisse come mezzo d'azione, il gruppo non si poneva per sé : poneva l'obiettivo e si *rendeva praxis*. Se, invece, la molteplicità raggruppata deve sopravvivere alla realizzazione di tali obiettivi immediati, l'urgenza s'allontana. Intendiamoci : il ritorno offensivo delle truppe nemiche è sempre possibile; in certi casi è eventualità probabile e magari *la più probabile*. Di fronte a questa minaccia che oscilla fra il possibile e il quasi certo, la veglia comune (il rifiuto di dormire, di cedere alla

fatica), l'attesa in armi, ecc., non possono considerarsi appartenenti a ciò che, più sopra, chiamavo ἐξίς; si tratta realmente *d'azioni*. Tanto che tali azioni (vedremo più avanti il loro sviluppo) si trasformano in comportamenti organizzati e organizzatori. Ma *l'imminenza* del pericolo non deve mascherarcene *l'assenza*. Quest'assenza del nemico non è un non-essere : è una relazione con il gruppo che ne teme il ritorno. E tale azione - almeno per quanto ci riguarda - si manifesta come *decondizionamento pratico*. Le differenziazioni del gruppo, durante il tafferuglio, le sue trasformazioni e le sue intenzioni reali avevano luogo sotto la pressione quasi insopportabile del gruppo nemico e si determinavano come negazioni di tale pressione; in tal senso, si è potuto chiamarli «comportamenti d'adattamento» : la struttura del gruppo combattente è anche quella del nemico *colta come vuoto*. Nell'assenza, le nuove differenziazioni sono definite, senz'altro, in relazione stretta con la totalità delle circostanze oggettive : resta il fatto che il gruppo si determina anch'esso in funzione di un'unificazione futura (l'unificazione in vista del ritorno del nemico) e di un'unità passata (il suo essere-di-gruppo in quanto passato-superato, o, in altri termini, la sua realtà pratica in quanto è *stata* e in quanto si è oggettivata nella materialità). Ciò significa che non c'è altro modo d'agire sul nemico, domani o questa notte stessa, se non agendo presentemente su di lui. Questa struttura dell'azione comune esisteva già implicitamente nella fusione perché le prime differenziazioni sono infatti trasformazioni interne del gruppo. Allora, però, l'attivo e il passivo erano strettamente connessi in modo che, spessissimo, non si poteva sapere se il gruppo si differenziasse attraverso la sua lotta o se fosse differenziato dalla manovra nemica.¹⁸ Invece, la differenziazione - quando il nemico non si realizza come forza subita - avviene in seno al gruppo come azione del gruppo su se stesso. In altri termini, il gruppo si rende mezzo di un'azione futura diventando il proprio obbiettivo immediato. Possiamo parlare qui di *riflessione* in senso rigorosamente pratico : il gruppo, in attesa dell'attacco, cerca posizioni da occupare, si divide per poterle «munire» tutte, si distribuisce le armi, dà a taluni la missione di pattugliare ad altri quella di vigilare o difendere un certo posto, stabilisce collegamenti - magari i più rudimentali, il

semplice grido d'allarme - e, in tal modo, nel libero sfruttamento dei luoghi e delle risorse, si autocostruisce ai suoi stessi occhi come gruppo; il suo obiettivo è un nuovo statuto in cui individui e sottogruppi assumono in, mediante e per esso, funzioni diverse che ne intensificano la potenza e ne accentuano l'unità. Impossibile negare che si *ponga per sé* dal momento in cui sopravvive alla vittoria. O, se si vuole, bisogna render conto di una struttura nuova, *la coscienza di gruppo*, come superamento da parte di ogni terzo del suo *essere-nel-gruppo* verso un'integrazione nuova. Dovremo, a questa luce, considerare il problema dialettico dell'unità e della differenziazione. Le due *pratiche* sono senz'altro incompatibili? Oppure l'una sorge come superamento e coesione dell'Altra?

Del resto, il problema del *gruppo sopravvivate* (perché comincia con il sopravvivere alla sua *praxis* originaria) si collega bruscamente per noi al problema dell'essere, cioè *della permanenza*. Abbiamo visto sinora soltanto due tipi di permanenza : l'una è la sintesi inerte del disorganico, l'altra è l'integrazione biologica. Può il gruppo superarle entrambe? O sarà piuttosto costruito sul modulo dell'una o dell'altra? A partire dal momento in cui la pressione si allenta, le probabilità della massificazione dispersiva aumentano: ogni terzo vede dietro di sé la sua azione comune e può anche coglierla davanti a sé nell'oggetto prodotto (o nelle rovine dell'oggetto distrutto); e, abbiamo visto, questa apprensione dell'oggettivazione comune è una struttura di gruppo (*la folla visita la Bastiglia, sua conquista*). Ma, scomparendo l'urgenza, il comportamento di gruppo può parimenti spezzarsi. Infatti la comprensione comune dell'oggettivazione non è né necessaria (per ogni terzo), né urgente: del resto, essa si limita a riferire l'essere-passato del gruppo alla pratica totalizzante attuale come sua unica *ragione*. Il gruppo viene *a vedersi* nella sua vittoria già passata; cioè considera se stesso come fine, dapprima implicitamente (si va a vedere la Bastiglia conquistata, questo castello finalmente ridotto all'impotenza) poi esplicitamente (i ponti levatoi abbassati, i prigionieri, la libera circolazione nei cortili e nelle sale riflettono nel pratico-inerte l'azione che ha cambiato il loro statuto). In questa misura, dunque, la riflessività viene al gruppo dalla sua *praxis* passata, in quanto l'oggetto prodotto lo designa a se stesso

come gruppo nella misura medesima in cui tale oggetto appare soltanto a una *praxis* rivelatrice del gruppo. L'oggetto, però, lo designa ad ogni terzo in un'opposizione sintetica di due statuti : di fuori, passato, inerte, iscritto nella cosa, il gruppo è già di marmo o d'acciaio; il suo essere-oggetto (la Bastiglia) è la conservazione reale del suo essere-passato (la lotta pratica e la vittoria), nella misura in cui questo essere-passato è in se stesso inerzia¹⁹ (essere superato). Ma in quanto la sua *praxis* di svelamento è comune e in quanto l'oggetto comune rinvia di per sé a tale comunità, il nesso pratico appare come *disintegrazione in corso*. Infatti, dà una parte, la sola *ragione* del raggruppamento è qui l'oggetto comune, in quanto esige di essere colto in comune. Perciò le immense pressioni che hanno determinato la liquidazione del seriale sono provvisoriamente scomparse; ma, di conseguenza, il terzo regolatore non ha praticamente più niente da regolare : la «parola d'ordine» non ha più senso perché, tutto sommato, non resta gran cosa *da fare* se non riattuare l'oggettivazione comune. Importa poco che le persone siano unite fra loro da un immenso orgoglio collettivo (o da un tutt'altro comportamento comune) : in ogni modo, la condotta del terzo si manifesta sempre come la *medesima qui* e dovunque nel gruppo, ma non ha più *efficacia pratica* : la molteplicità resta interiorizzata (*noi* visitiamo il luogo della *nostra* battaglia) ma non esercita azione reale (se non forse un'azione sul gruppo stesso : siamo venuti numerosi a contemplare la *nostra* vittoria, quindi ci teniamo. O anche : possiamo aver fiducia, ecc. Non si tratta di quel che chiamerò propaganda come immediato : è una finalità senza agente e senza progetto). Certi gesti possono venir considerati come vere e proprie norme, qualcuno osa spingere una porta, entrare in una sala cupa, altri «resi arditi» vi penetrano in punta di piedi: ma lo scopo reale - ossia, ad esempio, la libera visita della Bastiglia conquistata, non è direttamente collegata a tali iniziative : se anche non si fosse spinta la porta, la folla avrebbe comunque esultato della sua vittoria. E questi comportamenti, così poco *richiesti* che, di già si sparpagliano, non si sa più assolutamente -proprio nel momento in cui si realizzano - se siano totalizzanti e comuni o contagiosi e quasi seriali. Insomma l'essere-del-gruppo è unità fuori di sé di tutti nell'oggetto prodotto e la *praxis* di gruppo si allenta a causa del

movimento medesimo che essa tenta per *appropriarsi dell'oggetto*. In realtà, non si arriva mai alla totale disintegrazione (che farebbe sparire l'oggetto comune in quanto tale), perché ognuno resta legato all'oggetto mediante altre pratiche d'appropriazione che si svelano, tramite altri terzi, come le medesime : questi sale sui merli, quegli pianta una bandiera : l'oggetto comune, in quanto percorso (come da fremiti leggeri) da tutte quelle pratiche appena differenziate, mi è svelato *anche grazie ad esse* e resta -illusoriamente - grazie ad esse e per me, oggettivazione ancora in corso dell'azione comune. Comunque, questa tensione nella *sopravvivenza*, manifesta per ogni terzo il duplice pericolo che minaccia il gruppo : riassumersi in una sintesi passiva del campo pratico-inerte (il «monumento ai caduti»); dissolversi in un nuovo assembramento seriale. La tensione, vissuta dal terzo, è appunto la presa di coscienza, nella misura medesima in cui essa rivela *il gruppo in pericolo* e in cui si supera : rivelandosi, verso un fine nuovo, cioè verso la conservazione del gruppo come unità pratica e libera contro il duplice pericolo. In particolare, questo fine appare nell'urgenza, allorché i combattimenti rischiano di riprendere e si teme una sorpresa. Il gruppo diventa in ognuno l'obiettivo comune : bisogna salvarne la *permanenza*. Ma la tensione che abbiamo scoperto pone l'esigenza comune : la permanenza del gruppo non può essere né l'allentarsi del legame comune che rischia di degenerare (bruscamente o pian piano) nella serialità, né l'inerzia pratico-inerte dell'oggettivazione che è soltanto un essere-fuori-di-sé che smentisce con la sua struttura la libertà come violenza comune fatta alla necessità.²⁰ In altre parole, il gruppo come *sopravvivente*, tra un'azione chiusa e un'imminenza nell'assenza, si pone per sé come obiettivo immediato sia dal punto di vista della struttura pratica (differenziazione e unità) sia dal punto di vista dello statuto ontologico. Resta naturalmente un *mezzo* e solo questo; ma è un mezzo di lavorare -proprio come un utensile deve essere fine immediato nella misura stessa in cui fini essenziali dipendono dalla sua fabbricazione.

Si rileverà subito che lo statuto ontologico è *dapprima* il più importante : in un primo momento della dialettica, infatti, il rapporto fra unità e differenziazione dipende dalla

permanenza. Se *l'esistenza* del gruppo, in quanto tale, resiste alle forze dissolventi, le separazioni dei sottogruppi per necessità di lotta e di lavoro non rischiano di nuocere all'unità. Vedremo in un secondo momento l'unità come *praxis* diventare il fondamento stesso dello statuto ontologico.

Nel primo momento, il gruppo, ponendosi per sé attraverso il terzo e mediante la *riflessione* dell'unità trascendente come inerzia sulla totalizzazione in interiorità come *praxis* in via di dispersione, richiede uno statuto contraddittorio perché vuole la permanenza, così come gli proviene dall'inerte, e la libera *praxis* totalizzante o, se si preferisce, perché vuole che la totalizzazione nella sua stessa libertà goda dello statuto ontologico della sintesi inerte. Sono proprio le contraddizioni della sopravvivenza che la riducono a questa contraddizione : la *praxis* comune è la libertà stessa che fa violenza alla necessità; ma quando le circostanze reclamano la persistenza del gruppo (come organo di difesa, di vigilanza, ecc.) senza che l'urgenza e la violenza nemica riescano a suscitare, all'interno di ognuno, la *praxis* comune, quando la *praxis* del gruppo, rovesciandosi su di esso, nella forma di organizzazione e di differenziazione, esige l'unità dei suoi membri come fondamento preesistente di tutte le sue trasformazioni, è necessario che l'unità sia come una sintesi inerte nel cuore della libertà stessa. Bisogna che il momento del gruppo in fusione, in cui ognuno è il *medesimo qui*, in un'azione logorante e rischiosa che si rende di per sé misura dappertutto dell'azione di ciascuno, bisogna che questo momento si protragga per ognuno nella separazione e nell'attesa, magari nella solitudine (se si tratta, per esempio, di una sentinella); bisogna che *questo* sottogruppo possa conservare in sé, nella misura in cui si rende regolatore, una relazione libera e tuttavia *data* con ogni altro terzo, come regolatore e come totalizzato. Bisogna che *l'altrove* opaco che si addensa attorno a lui isolandolo (la notte, il silenzio, i pericoli impliciti a una certa situazione particolare) conservi, malgrado tutte le apparenza dell'alterità, la struttura fondamentale di un *qui*; insomma, l'azione *davvero altra* di quel sottogruppo (che è di pattuglia, mentre altri sono dietro alle barricate o alle finestre delle case) deve essere designata dal suo fondo stesso come *la stessa*, qui e dappertutto. Ma siccome, per l'appunto, la sua

alterità è reale, la determinazione d'unità non può venirgli che dal gruppo come permanenza vissuta imponentesi attraverso la dispersione.

La struttura ontologica del gruppo implica dunque un rovesciamento. Certo, esso è sempre mezzo rispetto all'obbiettivo finale (ossia la vittoria completa). Rispetto, però, alla *praxis* d'attesa differenziata, deve porsi come agente preesistente. La *praxis* è la sola unità reale del gruppo in fusione : essa lo crea, lo sostiene e introduce in esso i primi cambiamenti interni. Nel momento della *praxis* d'organizzazione e d'attesa, il gruppo garantisce che ogni azione separata è azione comune o, se si preferisce, il gruppo in quanto realtà produce l'unità della *praxis* comune. Il coraggio e la resistenza di me che veglio nella solitudine, saranno proporzionali alla permanenza in me del gruppo come realtà comune.

L'esigenza dialettica che ho appena mostrato si rivela a ciascuno, nel momento della sopravvivenza, come *esigenza pratica* : di fatto, nella misura medesima in cui la ripartizione dei compiti si determina in base a un prossimo futuro, essa comporta la diffidenza nell'avvenire; in quest'ultimo, appunto, come possibilità di dispersione, si teme anzitutto l'azione dissolvante della separazione e dell'attività inattiva. Il sospetto compare nel gruppo non come una caratteristica della natura umana ma come il comportamento appropriato alla struttura contraddittoria della sopravvivenza : è la semplice interiorizzazione dei pericoli di serialità (la molteplicità interiorizzata era *davvero* presente a ciascuno, come potere immediatamente dato nel tafferuglio precedente; questa molteplicità rimane, e sempre strumentalizzata, e proprio essa consente di distribuire dappertutto sentinelle, pattuglie e gruppi di combattenti; ma passa *in pari tempo* ad uno statuto più concreto - poiché è diversificata e strutturata - e meno afferrabile nell'immediato, in quanto si conia in solitudine. La separazione, come utilizzazione razionale del numero, è un rovesciamento dell'unione immediata o utilizzazione meccanica della quantità. Ci si trova molteplici, certo, ma in una situazione che sembra presentare tutti i caratteri della solitudine d'impotenza); inoltre, la possibilità di una libera secessione si manifesta come possibilità strutturale di ogni

praxis individuale; e tale possibilità si rivela in ogni altro terzo come *la medesima*, in quanto *quel* terzo, qui, la riscopre in sé. Così lo statuto ontologico del gruppo di sopravvivenza appare dapprima come invenzione pratica di una permanenza libera e inerte dell'unità comune in ciascuno. Allorché la libertà si rende *praxis* comune, per fondare la permanenza del gruppo producendo da sola e nella reciprocità mediata la propria inerzia, questo nuovo statuto si chiama *giuramento*. È ovvio che il giuramento può assumere forme diversissime, dall'atto esplicito di giurare (giuramento della Pallacorda; giuramento come rapporto sintetico dei membri del comune medioevale) fino all'assunzione implicita del giuramento come realtà già esistente del gruppo (da parte di chi è nato nel gruppo, per esempio, e che cresce in mezzo ai suoi membri). In altre parole, l'*atto storico* di prestare giuramento in comune, benché universalmente diffuso e benché corrisponda *in ogni caso* alla resistenza del gruppo sopravvivate, contro l'azione separatrice dell'allontanamento (spazio-temporale) e della differenziazione, non è la forma necessaria del giuramento comune in quanto garanzia contro l'avvenire, inerzia prodotta nell'immanenza e grazie alla libertà, fondamento di ogni differenziazione. Lo esaminiamo - per esempio, come legame comunale nel Medioevo - nella sua realtà esplicita di atto storico, solo perché si pone *come tale* e perché svela più agevolmente le sue strutture.

Il giuramento è reciprocità mediata. Tutte le forme derivate - per esempio il giuramento giuridico del testimone, il giuramento individuale sulla Bibbia, ecc. - assumono senso soltanto sulla base di quel giuramento originario. Bisogna però guardarsi dal confonderlo con un *contratto sociale*. Non si tratta affatto qui di cercare un fondamento qualsiasi all'una o all'altra società impresa di cui vedremo in seguito la perfetta absurdità — bensì di mostrare il passaggio necessario da una forma immediata, ma in pericolo di dissolversi, a un'altra forma del gruppo, riflessiva ma permanente.

Il giuramento è *invenzione pratica*; non servirebbe a niente presentarlo come una possibilità *dell'individuo*, se non si è posto in partenza che questa possibilità è sociale e che appare solo sulla base di gruppi già cementati dal giuramento. L'esperienza astratta dell'organismo pratico, in quanto la sua *praxis* è

dialettica costituente, come abbiamo visto, non può darci altro che la translucidità di un'azione che si definisce in funzione del suo obbiettivo e che si esaurisce nella sua oggettivazione. Ma, come il gruppo stesso in quanto *praxis*, quest'invenzione è la negazione di una circostanza esterna che la definisce a vuoto. In altri termini, è l'affermazione attraverso il terzo della permanenza del gruppo come negazione della sua negazione esterna. E la negazione esterna non deve venir confusa con il pericolo di sterminio da parte del nemico (o a causa di un cataclisma), ma solo con la possibilità che i compiti determinino la ricomparsa della molteplicità d'alterità o d'esteriorità, senza che tale ricomparsa implichi direttamente l'annientamento degli individui in quanto tali. In questo senso, il giuramento è una determinazione inerte del futuro, e intendo tale inerzia anzitutto come negazione della dialettica in seno alla dialettica; quali che siano gli sviluppi ulteriori della *praxis*, dell'evento e della totalizzazione in corso (fino al livello, incluso, della totalizzazione storica), lui elemento resterà non dialettico : l'appartenenza comune di ogni membro al gruppo; il gruppo entrerà in combinazioni dialettiche nuove che lo trasformeranno in quanto tale, ma l'unità comune, cioè il suo statuto interno di gruppo, non può esserne mutato.²¹ La condotta di giuramento consiste quindi nel presentare liberamente nell'avvenire la dispersione del gruppo come impossibilità inerte (come negazione permanente di certe possibilità in seno al campo dei possibili) e, inversamente, nel far pervenire alla comunità presente il gruppo futuro come limite di ogni superamento possibile. Ritroviamo qui la legge dialettica che abbiamo incontrata sin dall'inizio di questa esperienza: la riesteriorizzazione dell'inerzia disorganica è il fondamento della strumentalità, ossia della lotta contro l'inerzia della materia all'interno del campo pratico. Il gruppo cerca di rendere se stesso suo proprio utensile contro la serialità che minaccia di dissolverlo; crea un'inerzia fittizia che lo protegge contro le minacce del pratico-inerte.

Anche l'invenzione, cioè la condotta come *praxis* immediata, appare quello schema di intelligibilità precedentemente delineato. Esiste reciprocità mediata; pronunciata o no, la parola d'ordine «Giuriamo!» rappresenta benissimo l'invenzione come azione regolatrice del terzo nel gruppo

esistente. Orbene, va notato che, nell'ambito *del medesimo*, il terzo bene teme la dissoluzione dispersiva *tanto nell'altro terzo quanto in se stesso* : la sua possibilità di ritrovarsi isolato può venirgli dal terzo ma nella stessa misura in cui essa può venire al terzo grazie a lui e, magari, in cui può venirgli grazie a se stesso. Questa possibilità negativa è dunque in ciascuno e *qui* la medesima. Ed è la possibilità in ciascuno di diventare, attraverso l'altro terzo, per l'altro terzo, attraverso se stesso e per se stesso, *l'Altro*. Così nella parola d'ordine «giuriamo!» egli reclama dall'altro terzo una garanzia oggettiva di non diventare mai l'Altro : chi *mi* darà questa garanzia *per ciò stesso* mi proteggerà, in quel che lo concerne, dal pericolo che *l'Essere-Altro mi venga dall'Altro*. Ma, per l'appunto, se giurasse da solo (o se giurassero tutti, meno io), io solo assumerei ad un tratto la responsabilità d'essere colui grazie al quale l'alterità viene al gruppo. Ma la condotta del giuramento non può che essere comune : la parola d'ordine è «giuriamo!». Ciò significa che mi rendo nello stesso tempo in lui e per lui garanzia del fatto che l'alterità non possa venirgli da me (né direttamente, come nel caso in cui l'abbandonassi nel corso di un'azione condotta da lui e da me per conto del gruppo, né con la mediazione di tutti, come nel caso in cui, in seno alla maggioranza, abbandonassi con questa la lotta, fuggendo o arrendendomi). Ora, la reciprocità è *mediata* : poiché il giuramento che faccio, lo faccio a tutti i terzi in quanto gruppo a cui appartengo ed esso permette a ognuno di garantire lo statuto di permanenza a ognuno : un terzo qualsiasi può giurare la permanenza del gruppo contro l'alterità, solo nella misura in cui questa permanenza dipende da lui, vale a dire nella misura in cui gli altri terzi, per quel che sta in loro, l'hanno assicurato del *non-cambiamento* futuro. Come potrebbe, infatti, garantire che non sarà mai l'Altro se non è prima sicuro che l'alterità non gli verrà dal di fuori e suo malgrado (o a sua insaputa); è tipico infatti di quest'ultima venire a ciascuno tramite *l'Altro*. Così il mio giuramento al terzo riceve all'origine una dimensione di *comunità*, e investe ciascuno direttamente e attraverso tutti. Questo comportamento comune del terzo si realizza come struttura oggettiva d'interiorità e caratterizza il gruppo in quanto tale. Il giuramento non è né una determinazione soggettiva né una semplice

determinazione del discorso, ma una modificazione reale del gruppo operata dalla mia azione regolatrice. La negazione inerte di certe possibilità future è il mio nesso d'interiorità con il gruppo che ha prestato giuramento, di cui faccio parte, nel senso che in ciascuna la medesima negazione in quanto *sua* condotta viene condizionata dalla mia. Beninteso, bisogna aggiungere che la mia condotta è anch'essa condizionata da tutte le condotte, ma non è questo che va posto massimamente in rilievo : quel che appare infatti in primo luogo, è che la garanzia di permanenza fornita dal giuramento degli Altri si produce in me come impossibilità oggettiva (neH'interiorità) che l'alterità mi venga dal di fuori; ma, allora, la mia possibilità di rendermi Altro (di tradire, di fuggire, ecc.) è messa in rilievo come avvenire possibile che da me giunge agli Altri. Ora, questa possibilità può realizzarsi nel libero svolgimento della mia azione : io posso liberamente decidere di abbandonare il mio posto o di passare al nemico. È ovvio che «liberamente» - qui come dappertutto in questo studio - si riferisce allo svolgimento dialettico di una *praxis* individuale, nata dal bisogno e superante le condizioni materiali verso un obbiettivo preciso. Il tradimento e la diserzione provocati dal terrore o dalla sofferenza sono dunque, da questo punto di vista, libere *praxis*, in quanto condotte organizzate che *rispondono* a minacce esterne. Si sa, d'altronde, l'importanza che può avere, per il giovane combattente senza esperienza, la paura d'aver paura — cioè d'indietreggiare, di essere colui a causa del quale il gruppo si trasforma, preso dal panico, in massa inerte. Teme la paura come impulso irresistibile e, nello stesso tempo, la rifiuta come libera preferenza della propria salvaguardia alla salvezza di tutti. In questo senso, il mio giuramento diventa la mia garanzia contro me stesso, in quanto è tutt'uno con me stesso che mi rendo in tutti i terzi garanzia per ciascuno di non essere respinti, nella mia persona e dai miei comportamenti, nell'alterità seriale. Così, nella condotta del giuramento, il primo movimento è di giurare per far giurare gli Altri, per reciprocità mediata, cioè per cautelarsi contro la possibilità che essi si disperdano, ed il secondo momento dell'operazione è di giurare per proteggersi contro di sé negli Altri. Inoltre bisogna rendersi conto che il secondo momento non può essere quello dell'azione totalizzante del

terzo regolatore: quando faccio il giuramento, infatti, quando giuro o tengo una determinata condotta equivalente, resto con l'insieme del gruppo nella relazione di trascendenza-immanenza ed opero con il mio comportamento una sintesi totalizzante che non riesce ad integrarmi con il tutto. Perciò la mia condotta di giuramento si scopre come libertà comune, ma non come negazione inerte delle mie possibilità. In altri termini, svelo la mia condotta futura e il suo obbiettivo che è la permanenza del gruppo, ma li svelo nella libertà, ossia il discorso esprime un' *insuperabilità* che la libertà, come superamento pratico, non può produrre da sola; o, se si preferisce, facendosi libertà che giura, si ripresenta come libertà di superare (di cambiare, di rinnegare) il giuramento se le circostanze cambiano. Invece *il giuramento che ho fatto* ritorna dal terzo a me e mi reintegra al gruppo, in quanto è struttura costitutiva del suo giuramento : il terzo, giurando, mi reintegra al gruppo come terzo la cui immutabilità è laggiù condizione oggettiva del giuramento di un altro terzo : l'atto di giurare, quando è il terzo a compierlo, diviene a sua volta *praxis* regolatrice e totalizzante, e io sono unito sinteticamente agli Altri nella comunità di un quasi-oggetto. Ora, questo quasi-oggetto è reinteriorizzato dal terzo che presta giuramento come la permanenza giurata che, sola, dà un senso al giuramento. La mia «fede giurata» ritorna su di me *come garanzia contro la mia libertà* attraverso quella del terzo : essa infatti gli dà la possibilità reale di giurare, poiché a causa di essa (e, beninteso, di quella di ciascuno) la possibilità di ricadere nell'alterità non dipende più che da lui. (Come potrebbe giurare *dal canto suo* la permanenza dell'unità, se tale permanenza non fosse costituita dappertutto, eccetto che nella sua libertà, se non rischiasse in ogni punto e ad ogni istante d'essere rotta?) Garantito contro il mio tradimento possibile, egli può affermare a tutti che non sarà lui il veicolo del tradimento.

Ma questa totalizzazione è anche il momento in cui una nuova specie di alterità sorge. In quanto sono, con gli altri, condizione comune del giuramento nel terzo, sono già permanenza : il mio giuramento non è semplice condotta libera o semplice discorso informativo sulla mia condotta futura e i suoi sviluppi : in quanto il terzo lo costituisce come tale

fondando su di esso il proprio giuramento, è già la negazione insuperabile e, di conseguenza inerte di ogni possibilità che io muti, quali che possano essere le circostanze. E quando il terzo mi si rivolge (e abbiamo visto ch'egli lo fa indirettamente e direttamente insieme) il suo giuramento regolatore si rivolge a colui che si è già investito di permanenza o, più esattamente, mi costituisce come tale per il semplice superamento che fa del mio giuramento con il suo. Così mi ritrovo in seno alla mia libera *praxis* come Altro da me stesso, benché assuma interamente il giuramento che ho compiuto, per il semplice fatto che la sua insuperabilità viene dall'altro terzo, cioè, in realtà, da *tutti i terzi* che hanno giurato, giurano e giureranno. Infatti la garanzia che dò a quel determinato terzo è garantita da ciascuno ed è anche *la medesima* (nella sintesi totalizzante del terzo) che quella di tutti; viene dunque ad essere nel terzo regolatore il mio essere-comune come insuperabilità. Proprio così essa ritorna in me tramite il giuramento di ciascuno, vale a dire, il gruppo di cui faccio parte diventa in me l'essere-comune come essere-Altro, in quanto limite della mia libertà. Questo limite, infatti, come insuperabilità, è altro rispetto alla libera *praxis* e non può venire che dall'Altro. O, se si vuole, è l'essere-Altro comune che io sono per *il medesimo*, *qui* (dovunque) e che fonda il suo giuramento di restare il medesimo in quanto tale giuramento è *il medesimo* che il mio. Si obietterà forse che la mia azione qui, nel gruppo in fusione (lavoro o battaglia), permette e condiziona già quella dell'Altro (del medesimo in quanto Altro laggiù). Ed è vero : ma *la condiziona* in e con l'oggetto; il nemico contenuto o il compito eseguito (da me o da noi) definiscono oggettivamente le possibilità d'azione per un certo terzo. Così pure ciascuno figura a titolo di unità nella molteplicità interiorizzata : solamente nell'atto d'interiorizzazione di ciascuno, ogni terzo figura anzitutto (con la reciprocità mediata) come superamento dell'inerte separazione mediante l'interiorizzazione del molteplice. In altri termini, nel gruppo in fusione il terzo non è mai altro : produce la sua azione nell'oggetto come condizione oggettiva della mia propria azione, o, per mediazione del gruppo, la sua libera *praxis* nel suo vivo svolgimento reale condiziona la mia *in quanto è la stessa* (cioè libero svolgimento dialettico) e in quanto ne è

condizionata : i risultati, d'altronde, di tale reciprocità di condizionamento si delineano nel gruppo come realtà oggettiva (il suo accrescimento) e non nell'azione libera di ciascuno. La libera reciprocità nel raggruppamento fa sì che *veniamo in due* al gruppo. Ma «due» non qualifica né il mio atto d'andare al gruppo né quello del terzo, anche se l'uno e l'altro reinteriorizzano la quantità. Invece, il giuramento è una condotta che investe la *praxis* libera in quanto tale e cerca di limitare liberamente questa libertà, *dal di dentro*. Sarebbe assurdo supporre che una libertà individuale possa essere limitata *da se stessa*, tranne che nella forma d'imprevedibilità (cioè nella forma contraria a quella del giuramento : se le circostanze mutassero in un senso o nell'altro, non posso prevedere sinceramente quel che farei), poiché la *praxis* è superamento delle condizioni e adattamento alle trasformazioni del campo pratico. Ciò non significa, naturalmente, che siamo incerti, senza progetto fondamentale e senza strutture acquisite né prevedibilità : tutt'altro. Tali condizioni, però, superate e conservate dalla libertà, anche se consentono di prevederci completamente (come nel caso di un agente che si mantenga nel campo pratico-inerte), sono esattissimamente il contrario del giuramento : con quest'ultimo, la libertà si dà una certezza pratica per i casi in cui la condotta futura (variando le circostanze) sia imprevedibile. Ciò è possibile solo in quanto è *altra* per se stessa. Vale a dire in quanto non è più semplicemente la trasparenza di un adattamento d'urgenza alle esigenze del bisogno ed ai pericoli del campo. E questa *alterità* può venirle solo dall'*Altro*. Tuttavia non ricadiamo (o non ancora) nella serialità perché l'*Altro* viene qui considerato *nella* sua pratica, ossia come potere e come libertà; e tale attività mi pervade come indurimento contro il mondo dell'impotenza e della serialità. Insomma, il terzo resta per me il *medesimo* (fa liberamente quel che faccio quando lo faccio : il suo giuramento è, come il mio, regolatore nella reciprocità mediata); ma attraverso l'attività pratica del terzo, *in quanto è la medesima*, ritorno a me come irremovibile condizione comune della sua possibilità. La ragione profonda di questa alterità puramente formale e negativa, è che il gruppo si è preso per proprio obbiettivo. Così ogni azione di ogni terzo

deve avere ogni altro terzo (e tutti) come obbiettivo, mezzo e agente (in quanto la riprende o la supera, e l'organizza ad Altri) e ciascuna, anziché superarsi verso l'oggetto, si ritrova in un oggetto che si manifesta come omogeneo. Così il gruppo, sembrando *scopo* e rivelandosi *praxis comune* da mantenere, rivela *nel formalismo* (se non nell'inazione, poiché esiste un'attività delle comunità di sopravvivenza) ogni *praxis* come condizione e mezzo di ogni Altra, in quanto quest'Altra è la medesima. Nella riflessione pratica, ciascuno ritorna a sé in quanto condiziona positivamente la libera azione di ogni terzo, limitando negativamente la propria. Ma il progetto di limitazione gli ritorna (attraverso una libertà che presta giuramento) come esigenza in lui della libertà di ciascuno, ossia ad un tempo come sua libertà in quanto Altra e come libertà degli Altri. Il momento della prestazione del giuramento non è - malgrado le parole dette, o piuttosto non sarebbe, se lo si potesse isolare, per *un* individuo, dal giuramento comune - che un progetto annunciantesi con l'urgenza e la forza affermativa che condizionano l'organismo reale, il bisogno, il pericolo, ecc., ma se questo momento è, *nello stesso tempo*, quello di tutti i giuramenti ritornanti sul mio, io divento in ciascuno ed in tutti *condizione superata della libera praxis* (su me come sugli Altri, ciascuno deve ormai occuparsi soltanto del suo compito differenziale) e, nella misura in cui tale libera *praxis* comune ritorna in me come condizione della *mia libertà* (anch'io devo contare su di loro per compiere da solo o in un sottogruppo il mio compito), essa costituisce l'insuperabilità dell'essere-nel-gruppo come *esigenza*. L'esigenza, come abbiamo visto nello studio del pratico-inerte, è una pretesa emessa da una materialità disorganica su una *praxis* (e, naturalmente, attraverso una *praxis*). L'esigenza, quale la ritroviamo qui, presenta gli stessi caratteri, ma gli agenti sono loro l'inerzia disorganica. In quanto la permanenza del mio appartenere al gruppo è il mio libero progetto, questa appartenenza è per la mia azione un obbiettivo situato nell'avvenire, che mi viene in base ai pericoli futuri. Ma questo progetto eleva di per sé una pretesa su ogni membro del gruppo, perché non può compiersi per ciascuno e attraverso ciascuno, se non nella permanenza del gruppo e grazie a questa, *dappertutto*. In quanto questo stesso progetto diventa,

con il mio libero giuramento, soddisfazione intera e deliberatamente data da me a questa pretesa nel terzo, esso ritorna in me grazie al terzo : è quindi, in quanto fede giurata all'Altro - e nell'Altro -, una limitazione della mia libertà : orbene, tale limitazione condiziona la possibilità del suo libero giuramento, cioè della libera limitazione di cui ho bisogno per essere libero. Perciò il mio progetto mi ritorna come sua condizione negativa ed inerte : perché io possa contare sul gruppo nella separazione, occorre che ciascuno possa contare su di me; non posso pretendere che la limitazione delle loro possibilità (di tradire, di sbandarsi, di rallentare l'attività, il lavoro, ecc.) venga da loro sostenuta come impossibilità di mutare, a meno che non ammetta in me la loro pretesa sulla mia libertà, vale a dire, per esempio, come condizione richiesta dalla calma con cui adempiranno un compito pericoloso, sicuri che tutto è fatto dappertutto e da tutti per garantire loro la massima sicurezza. Sì, *nella missione pericolosa* che può salvarci, e salvarmi nella totalità, esisto in ciascuno come sua fiducia e suo coraggio, cioè come immutabilità di tutti gli Altri; attraverso ogni azione concreta compiuta altrove, il negativo futuro appare dunque nella mia azione come mia esigenza su me stesso in quanto pretesa di tutti gli Altri su di me (e su tutti gli Altri). Il disorganico è, qui, l'avvenire rigido come non-dialettica e tale avvenire si pone sia come ambito invalicabile, sia come fondamento di ogni *praxis* dialettica: ambito, perché i miei atti, quali che siano, non possono infrangere la permanenza del gruppo; fondamento, perché ogni attività, in quanto l'obbiettivo urgente del gruppo esiste ancora, deve tendere a mantenere i poteri del gruppo e la sua efficacia pratica. Muovendo da questa *insuperabilità*, mi darò o riceverò compiti che potranno realizzarsi soltanto con il libero svolgimento pratico. Il triplice carattere dell'insuperabilità (esigenza, ambito e fondamento di ogni *praxis*) ha potuto far credere che il gruppo riflesso diventasse il fondamento di una nuova dialettica (come *praxis*), mentre invece è costituito dalla dialettica originaria di cui *la permanenza* è solo una determinazione negativa.

Abbiamo distinto per ragioni di chiarezza due momenti : quello del progetto che si annuncia, e quello del giuramento dell'Altro che ritorna a me. Ma naturalmente tale distinzione

strettamente formale mirava a meglio esplicitare le strutture del giuramento. In altri termini, il *progetto* (come superamento dialettico di condizioni materiali) resta il movimento fondamentale. È ovvio, però, che in ciascuno, anche prima del giuramento degli Altri, è già *giuramento*. Ho voluto solo notare che esso poteva esserlo solamente grazie agli Altri. Il giuramento comporta necessariamente: 1°) il carattere di parola d'ordine, d'azione regolatrice il cui intento (riflesso) è di trascinare i terzi (mi offro affinché si offrano; l'offerta dei miei servizi [della mia vita, ecc.] è già *la medesima* che la loro). A questo livello il mio impegno è impegno reciproco e mediato del terzo; 2°) il carattere di una manovra esercitata su me stesso : giurare, significa dare, quello che non si ha affinché gli Altri ve lo diano e affinché si possa mantenere la parola : definisco la permanenza del gruppo come *mia* insuperabilità in un movimento pratico di tutti che deve, con la totalizzazione dei giuramenti, *conferirmi* tale insuperabilità come limite negativo e come esigenza assoluta.

I due caratteri sono indissolubilmente collegati; nella misura in cui ciascuno di essi è una pretesa avanzata sull'altro terzo o su me stesso tramite la mediazione del terzo, queste pretese sono immediatamente soddisfatte dal giuramento di tutti sugli Altri. Di fatto, benché l'operazione concreta del giuramento possa essere successiva (ogni deputato del Terzo Stato che firma a sua volta il processo-verbale nella sala della Pallacorda) e comportare così una serialità solo formale, il momento reale dell'azione comune è interamente contenuto nella parola d'ordine «giuriamo!». Cioè nella decisione comune di giurare. Al momento della decisione, il giuramento è ancora futuro ma il suo significato - come obbiettivo immediato del gruppo e come *mezzo* di mantenere una permanenza necessaria agli obbiettivi più lontani - lo presenta a ciascuno come operazione comune, o, se si preferisce, come azione del gruppo su di sé *attraverso ciascuno*. Così il giuramento di un certo terzo, anche se precede gli altri (per esempio nell'ordine seriale delle firme) non è mai un assegno senza cauzione : si temporalizza in una temporalità già limitata che contiene in anticipo i giuramenti di tutti. In un certo senso, dire «giuriamo!», è giurare: infatti la possibilità di un disaccordo a questo proposito è solo, il più delle volte, una possibilità

puramente formale : quando il giuramento è *reinventato*, significa che le circostanze oggettive lo costituiscono già come solo mezzo riflessivo del gruppo per conservare l'unità. Bisogna definirlo come la libertà di ciascuno che garantisce la sicurezza di tutti, affinché tale sicurezza ritorni in ciascuno come sua *libertà-altra* a fondare, in qualità di insuperabile esigenza, la sua libera appartenenza pratica al gruppo. Dopo il giuramento, infatti, il terzo, come prima, *si rende* membro del gruppo con la sua *praxis* comune, dunque nella libertà : ciò vuol dire che la sua azione stessa si svolge nella libertà dialettica, sia all'interno di un sottogruppo, sia in qualità di *praxis* comune di un individuo isolato. Il giuramento non è nient'altro che la coincidenza, all'origine della sua pratica, fra la sicurezza dei terzi assenti (garantiti da esso) e la sua stessa sicurezza (garantita dai terzi); l'esigenza e l'insuperabile permanenza come negazione inerte delle possibilità si rivelano, sotto l'azione di condizioni particolari (certe azioni del nemico, per esempio, come il terrore, la tortura, proposte di trattative separate, ecc.).

A questo livello della descrizione, il problema dell'intelligibilità può infine porsi. Conosceremo infatti il tipo d'intelligibilità del giuramento se sapremo risolvere due problemi. Anzitutto, infatti, poiché il giuramento viene al gruppo sopravvivente mediante i terzi e nella reciprocità mediata, è necessario che cogliamo nell'esperienza la continuità dialettica (ossia il libero sviluppo) che costituisce in ogni caso la reinvenzione della fede giurata. In altri termini : il progetto individuale e la *praxis* comune del gruppo in fusione sono realtà *comprensibili*, bisogna determinare nell'esperienza e grazie ad essa se la reinvenzione del giuramento sia, sulla base di circostanze definite, un processo dialettico e suscettibile di comprensione. D'altra parte, le strutture del giuramento comune, quali le abbiamo messe in rilievo, sono apparse in un primo tempo in una specie d'idealità astratta : la ragione sta nel fatto che il giuramento, come azione del gruppo su se stesso, non appare inizialmente come modificazione, dovuta allo sforzo (al lavoro e al combattimento), dello statuto materiale del gruppo, ma come un immobile restringersi dei suoi nessi. Certo il linguaggio è materialità, e il gesto è sforzo. Ma le parole d'ordine ripetute da cento bocche, come pure le

mani che si levano, non possono paragonarsi al lavoro spossante della costruzione o della lotta. Nelle nostre descrizioni del gruppo in fusione, i significati corrispondevano alla creazione di una *praxis* comune come *dispendio reale di energia* e come modificazione orientata dell'ambiente circostante. Così il gruppo *si costruiva davvero* come tutto prodotto dal lavoro, attraverso gli stenti e la fatica, nella misura esatta in cui il suo sforzo comune l'iscriveva nell'Essere. Il momento del giuramento, confrontato a quell'enorme avvenimento dialettico che si può valutare anche dal semplice punto di vista delle trasmutazioni energetiche, sembra il momento dell'idealità; inoltre l'unità del gruppo in fusione traeva la sua materialità dall'intollerabile pressione esercitata dal gruppo nemico; *era* l'interiorizzazione e il rovesciamento di questa pressione (di questa distruzione totalizzante): invece, l'unità del gruppo che ha prestato giuramento, per tanto che derivi da esso solo e da un attacco *possibile*, ma non ancora in atto, sembra un semplice gioco di segni e di significati : niente di *materiale* mi unisce davvero ai terzi; e se il giuramento deve essere soltanto una determinazione reciproca del discorso, non può spiegare da solo la forza adesiva che fa sì che, nella solitudine e sotto la pressione nemica, io mi senta membro del gruppo. Nel caso della dispersione differenziata, infatti, l'azione del nemico tende (direttamente o indirettamente, deliberatamente o no) ad accentuare l'isolamento (al contrario di quanto avveniva per il gruppo in fusione). Di fronte alla morte o alla tortura, l'interesse comune rischia di annullarsi a vantaggio dell'urgenza immediata (sfuggire alla morte o alla sofferenza) : sarebbe poco credibile che l'operazione descritta più sopra costituisse, se non è nient'altro, l'insuperabilità del gruppo in queste circostanze come un'invincibile forza d'inerzia.

A dire il vero, i due problemi fanno tutt'uno e potremo risolverli insieme e l'uno grazie all'altro. Poiché, se abbiamo descritto le strutture interne del gruppo che ha prestato giuramento, non abbiamo però avvertito il vero senso immediato del giuramento come reinventato liberamente dal terzo. L'origine del giuramento infatti, è la paura (del terzo e di me stesso) : l'oggetto comune esiste, ed è persino interesse comune nella misura, in cui si rende negazione di una

comunità di destino; l'allentarsi della pressione nemica, assieme alla persistenza della minaccia, implica per ciascuno la scoperta di un pericolo nuovo : quello della sparizione progressiva dell'interesse comune e della ricomparsa degli antagonismi individuali o dell'impotenza seriale. Tale paura riflessiva nasce da una contraddizione reale : il pericolo esiste sempre (magari è obbiettivamente *più grave*: forse il nemico ha ricevuto rinforzi), ma s'allontana, passa alla condizione di *significato* e non fa abbastanza paura. La paura riflessiva nasce per il terzo dal fatto che nessuno - nemmeno lui - *ha abbastanza paura*. Questo mutamento di condizione che caratterizza il gruppo sopravvivate è per l'appunto la sua vulnerabilità : quand'anche non si dissolvesse, niente assicura che l'attacco gli renderebbe lo statuto di gruppo in fusione. Tutta questa paura riflessiva è vissuta *nel concreto*, e attraverso fatti reali : la fatica dell'uno, la ferita dell'altro, il terzo che dorme, la mia disputa con un quarto ecc. E il superamento da parte del terzo di questa dissoluzione in corso può attuarsi soltanto mediante la negazione delle circostanze che la condizionano, cioè con la negazione dell'assenza di paura. La reinvenzione fondamentale, in seno al giuramento, è il progetto di sostituire una paura reale, prodotto del gruppo medesimo, alla paura esterna che si allontana e il cui medesimo allontanamento è ingannatore. E tale paura, come libero prodotto del gruppo e come azione correttiva della libertà contro la dissoluzione seriale, noi la conosciamo già, l'abbiamo vista apparire per un istante proprio durante l'azione : è il Terrore. Il Terrore, come abbiamo detto, è la violenza della libertà comune contro la necessità, in quanto quest'ultima esiste solo per alienazione di qualche libertà. Da parte del terzo che scopre il gruppo in pericolo di morte nella sua stessa persona e in quella degli Altri, il superamento si compie riaffermando il gruppo come pericolo di morte immediato per ogni *praxis* che ridiventi individuale e sprofondi nella serialità. *Il gruppo come azione su di sé* al livello della sopravvivenza, non può essere che coercitivo. Il terzo regolatore scopre nella paura decrescente del pericolo la vera minaccia che va compensata con una paura crescente di distruggere il gruppo stesso. Lo scopo rimane identico : salvare l'interesse comune. Il gruppo però, in mancanza di ogni

pressione materiale, *deve autoporsi come pressione sui suoi membri*. E questa reinvenzione non ha niente d'idealistico, perché si presenta concretamente come insieme di mezzi reali (accettati da tutti, per ciascuno e per tutti) per far regnare nel gruppo la violenza assoluta dei suoi membri : poco importa che si stabiliscano degli statuti, che si creino (come in taluni raggruppamenti evoluti) organi di controllo e di polizia, o che il giuramento ritorni semplicemente a dare a ciascuno, in quanto membro del gruppo, diritto di vita e di morte su ciascuno, in quanto individuo o membro di una serie. L'essenziale è che la trasformazione sta nel pericolo di morte che ciascuno corre in seno al gruppo, in quanto agente possibile di dispersione. D'altra parte questa violenza è *libera*: c'importa poco, qui, che taluni elementi della comunità l'abbiano, storicamente e in circostanze definite, confiscata a loro vantaggio : ritorneremo su questo punto. Quel che conta è che nessuna confisca di violenza (conquista del potere) è intelligibile se la violenza non è anzitutto un certo rapporto reale e pratico delle libertà fra di loro in seno all'azione comune; in altri termini, se la violenza non è il tipo d'azione del gruppo che ha prestato giuramento su se stesso in quanto tale azione è reinventata, esercitata e accettata da tutti. Ora, il giuramento è proprio *questo*, cioè la produzione comune e per reciprocità mediata dello statuto di violenza : una volta prestato giuramento, infatti, il gruppo deve assicurare la libertà di ciascuno contro la necessità, a costo anche della vita e in nome della fede liberamente giurata. La libertà di ciascuno esige la violenza di tutti contro di essa e contro quella di qualunque terzo come sua difesa contro se stessa (in quanto libero potere di secessione e d'alienazione). Giurare, significa dire in quanto individuo comune : esigo che mi si uccida se farò secessione. E questa esigenza non ha altro scopo che quello di introdurre il Terrore in me stesso come libera difesa contro la paura del nemico (pur rassicurandomi sul terzo che sarà confermato dal medesimo Terrore). A questo livello il giuramento diventa operazione materiale. Il primo momento, «giuriamo!», corrisponde alla trasformazione pratica dello statuto comune : la libertà comune si costituisce come Terrore. Il secondo momento — la prestazione successiva o simultanea dei giuramenti — è materializzazione del Terrore, o la sua

incarnazione in un oggetto materiale (giurare sulla spada; firmare il testo del giuramento comune o creare organi di costrizione).

Così l'intelligibilità del giuramento deriva dal fatto che esso è riscoperta e affermazione della violenza come struttura diffusa del gruppo in fusione, e che la trasforma riflessivamente in struttura statutaria delle relazioni comuni. In realtà, proprio nella misura in cui le relazioni dei terzi sono mediate, cioè nella misura in cui passano da tutti, il carattere di violenza non vi si lascia scorgere : sono le libere relazioni comuni dei membri del gruppo in quanto tali. Ma sin da quando appare il pericolo di dissoluzione, ogni terzo si presenta per ogni altro come quello che emana la sentenza in nome del gruppo e che esegue la sentenza emanata (o, inversamente, come quello contro cui ciascuno deve eseguire la sentenza). Ognuno, però, si è costituito nello stesso tempo come chi esige di venir difeso contro se stesso e che accetta la sentenza qualunque essa sia. E il terrore viene a ciascuno - prima ancora di ogni rischio particolare — dalla sua struttura d'immanenza-trascendenza : nel momento stesso in cui l'operazione sintetica e totalizzante della sua *praxis* si trasforma in pura designazione del terzo totalizzatore come *terzo da integrare*, il pericolo reale di ricadere fuori dal gruppo è vissuto praticamente in e tramite questa *integrazione ineffettuabile*. La forza materiale che unisce chi ha prestato giuramento è la forza del gruppo come totalizzazione, che rischia di totalizzarsi senza di loro (nel caso in cui perdessero di vista l'interesse comune) e questa forza, come potenza correttiva di una totalità ostile, è direttamente e costantemente per ciascuno la possibilità di perdere la vita. In questo senso, l'essere-nel-gruppo come insuperabile limite si produce come certezza di morire se il limite viene superato. Poco importa, da questo punto di vista, che il giuramento come operazione materiale faccia entrare in gioco un essere trascendente (la Croce, la Bibbia, Dio stesso) o che rimanga nell'immanenza comune. In ogni modo, infatti, la trascendenza è presente nel gruppo che ha prestato giuramento come diritto *assoluto* di tutti su ciascuno : in altri termini, lo statuto non si dà come pura e semplice formazione pratica che si adotta provvisoriamente, perché è meglio adeguata alle circostanze;

viene posto dalla libertà di ciascuno come reclamato da essa e da tutti i terzi contro di essa e contro ogni venir meno degli Altri. La sua trascendenza (cioè il suo diritto assoluto di manifestarsi con la sentenza di morte per chiunque e in qualunque momento) si fonda sulla libertà che si afferma come giusta violenza contro il pratico-inerte. Così Dio o la Croce non aggiungono nulla a questo carattere che, se si vuole, è, per la prima volta, posizione dell'uomo come potere assoluto dell'uomo sull'uomo (nella reciprocità). Ma, inversamente, quando il giuramento, in una società profondamente religiosa, si compie sotto l'occhio di Dio e invoca castighi divini per chi lo violerà (dannazione, ecc.), questo impegno verso Dio è solo un sostituto dell'integrazione immanente. Dio si rende esecutore delle alte opere del gruppo, ed è, se si vuole, il sostituto del boia : si potrebbe anche pensare che la dannazione si sostituisca alla pena capitale (poiché è ritenuta reale ed equivale alla morte). In realtà, se il giuramento è tradito, le sanzioni divine non impediscono affatto la condanna a morte del traditore da parte del gruppo. Infatti, il diritto di vita e di morte - qualunque sia il rapporto con il trascendente - è lo statuto medesimo del gruppo.

Un libero tentativo può sostituire la paura di tutti alla paura di sé e dell'Altro in ciascuno e attraverso ciascuno, in quanto riattua bruscamente la violenza come superamento intelligibile dell'alienazione individuale da parte della libertà comune : ecco che cos'è il giuramento. La sua intelligibilità è intera, perché si tratta di un libero superamento di elementi già *dati*, verso un obbiettivo già posto, in quanto tale superamento viene condizionato da circostanze particolari che l'annunciano a vuoto (destino da negare). Tuttavia le strutture di libertà e di reciprocità che abbiamo scoperto all'inizio, lungi dallo scomparire, assumono tutto il loro senso allorché si manifestano nel movimento pratico e materiale del Terrore. Resta vero, infatti, che il mio giuramento nell'altro terzo è garanzia : ma il senso di questa garanzia è appunto la violenza : il terzo è garantito contro il mio libero tradimento dal diritto che ho riconosciuto a tutti (e a lui) di sopprimermi qualora venga meno, e dal Terrore, che il diritto comune fa regnare in me e che io ho reclamato; tale garanzia - che gli toglie ogni scusa in caso di dispersione o di tradimento - fa sì che egli

possa liberamente garantire la sua fedeltà (liberamente esigere per se stesso il Terrore). Così lo ritrovo in me come esigenza. In altri termini, lo statuto fondamentale del gruppo che ha prestato giuramento è Terrore; ma, quando le circostanze non sono particolarmente vincolanti, possono restare al livello dell'esigenza e dell'insuperabilità. Infatti il giuramento è libera relazione fra liberi impegni. A questo livello, avverto soltanto l'esigenza come mia libertà impegnata nell'Altro e come esigenza di *me* verso *l'altro*. Se la pressione si accentua, lo stesso rapporto si rivela nella sua struttura fondamentale : ho liberamente consentito alla liquidazione della mia persona come libera *praxis* costituente, e tale libero consenso ritorna in me come libera primarietà della libertà dell'Altro sulla mia libertà, vale a dire come diritto del gruppo sulla mia *praxis*. Qui, ancora, è tutt'uno cogliere questo diritto come dovere verso il gruppo (cioè, concretamente, come negazione imperativa di una possibilità, ed è evidente che non si tratta qui di *morale* e neppure di *codice*) o come potere consentito da me al gruppo di prendere la mia vita se non agisco secondo una certa direttiva. È tutt'uno *per noi* e *in questo momento dell'esperienza* : infatti i comportamenti diversi sono condizionati dalle circostanze e si costituiscono *in situazione*. Quel che conta, è che il dovere concreto contiene in se stesso e implicitamente la morte come mio destino possibile; e che, inversamente il diritto del gruppo mi determina in quanto è *consentito*.

Questo statuto del gruppo che ha prestato giuramento è, ad ogni modo, capitale : si può dire infatti che l'esperienza dialettica ci ha condotti a mettere in rilievo la prima relazione *pratica ed inventata* (e senza posa reinventata) tra uomini attivi all'interno di una comunità attiva. Il gruppo come *permanenza* è infatti uno *strumento costruito* in particolari circostanze, muovendo da un gruppo in fusione (almeno, è così nella nostra esperienza dialettica). E questa costruzione *comune* - ossia operata da ogni terzo come individuo comune — non può ridursi in nessun caso a relazioni «naturali», «spontanee» o «immediate». Si produce infatti quando le condizioni esterne hanno suscitato in un gruppo di sopravvivenza una pratica riflessiva : la natura del pericolo e del compito implica che il gruppo - in quanto minacciato di dissolversi — si ponga

anch'esso come mezzo della sua *praxis* e mezzo da consolidare. Perciò i rapporti dei membri del gruppo si stabiliscono in una comunità che sta *agendo su di sé*; sono attraversati dalla *praxis* soggettiva e condizionati da essa. Tuttavia, abbiamo già capito che il carattere coercitivo del gruppo deriva in realtà dal fatto che esso non ha *esistenza* (come organismo), né *essere* (come totalità materiale). Al livello considerato, il gruppo, come realtà, si riduce anzitutto all'impossibilità per ciascuno di abbandonare la *praxis* comune. O, se si preferisce, il suo *essere* in ciascuno è la morte giurata come inerte negazione di ogni possibilità d'azione strettamente individuale. Come abbiamo visto, questo *essere* è per ogni libera *praxis* un *Essere-Altro*. Eppure non ricadiamo nella serialità, perché questo *Essere-Altro* è in ogni terzo il *medesimo* Essere-Altro che nel suo vicino. In questo senso la violenza è dappertutto il Terrore come primo statuto comune. Sennonché il Terrore, finché le circostanze non hanno scosso l'unità, è terrore che unisce e non terrore che separa. Quegli uomini, infatti, in quanto costituitisi con il giuramento in *individui comuni*, trovano il loro proprio Terrore, gli uni negli altri, come *lo stesso*; vivono *qui e dappertutto* la loro libertà *fondata* (cioè limitata), come loro essere-nel-gruppo e il loro essere-nel-gruppo come *l'essere* della loro libertà. In questo senso, il Terrore è la loro unità prima, in quanto è potere in ciascuno ed in tutti della libertà sulla necessità. O, se si preferisce, l'essere-nel-gruppo è, in ciascuno, intermediario tra la libera *praxis* comune (poiché, per maggior semplicità, supponiamo che l'azione non sia ancora impegnata) e lo statuto d'impotenza seriale. E' la garanzia statutaria liberamente reclamata, che ciascuno non può ricadere nel campo pratico-inerte e che l'azione individuale, *in quanto si rende comune*, sfugge come tale all'alienazione (anche se la *praxis* totale del gruppo dovesse ricadervi). Questa garanzia, in quanto costruzione riflessiva, è una sollecitudine di tutti per ciascuno, ma è sollecitudine apportatrice di morte : tuttavia, *per la sollecitudine mortale*, l'uomo in quanto individuo comune è creato in ciascuno da tutti (e da se stesso) *come un nuovo esistente*; e la negazione violenta di certe possibilità future fa tutt'uno in lui con lo statuto di novità create. Nel gruppo che ha prestato giuramento, la relazione fondamentale fra tutti i terzi è che si sono prodotti insieme, in base al limo della

necessità. Su questa base si stabiliscono i rapporti immediati di reciprocità. Ciascuno riconosce nell'altro terzo la violenza come impossibilità consentita di tornare indietro, di ritornare allo statuto di sottoumanità ²² e come il perpetuarsi del movimento violento che l'ha creato come individuo comune. Beninteso, però, il riconoscimento è pratico e concreto. È *concreto* perché ogni terzo riconosce i membri del gruppo, non in quanto uomini astratti (o esemplari astratti del genere), ma come giurati di specie singolare (legata alle circostanze particolari, agli oggetti, al giuramento). E' *pratico* perché è il giuramento stesso che si rinnova con questo o quell'atto di reciprocità (mi soccorre, mi rende servizio ecc.) e che si presenta come sua struttura fondamentale : il che è particolarmente chiaro nel caso (più evoluto di quelli che sono considerati in questo momento) dei gruppi di mutuo soccorso, pubblici o segreti. E siccome ogni giuramento è condizionato da quello di tutti, siccome in definitiva quello di tutti fonda in ciascuno, *nel suo essere inerte*, la libertà dell'individuo comune, il riconoscimento è simultaneamente riconoscimento in ciascuno della sua libertà (sotto duplice forma : libertà impegnata e libertà di libero svolgimento pratico dopo l'impegno) attraverso la libertà dell'altro, e affermazione *dell'appartenenza al gruppo*. La totalizzazione è qui soltanto la riattuazione dappertutto (ossia in ogni *qui, ora*) dello statuto. Essa si dà come fatta una volta per tutte e come da riattuari di continuo. Con l'atto costruttore del giuramento, infatti, un oggetto è stato creato (all'istante «storico» in cui la decisione è stata presa : tale oggetto materiale mantiene nella sua materialità il giuramento storico come insuperabile passato. L'oggettivazione del gruppo in fusione (fortezza presa e smantellata, ecc.) non è respinta; anzi diventa la realizzazione materiale dell'unità arcaica, il momento del sorgimento comune. Ma si tratta di un altro modo di realtà, anteriore : il protocollo firmato, il semplice luogo in cui si è prestato giuramento appaiono, allo stadio del gruppo che l'ha prestato, come la *forza d'inerzia* del gruppo, come la perseveranza, contro le minacce interne ed esterne, dell'essere-nel-gruppo nel suo essere. È l'indissolubile reciprocità di significato tra la materialità disorganica del fatto, che rivela *qui ed ora*, in base ad ogni avvenire-progetto, il suo essere

presente come struttura costitutiva e il fatto umano passato come rapporto immediato con l'avvenire (il fatto di giurare era, nella sua realtà immediata, come nella sua realtà profonda, precauzione contro l'avvenire), ma rapporto *insuperabile*, dunque come eternità *di presenza nell'avvenire*. Il gruppo che ha prestato giuramento produce la sua oggettivazione come un certo prodotto materiale *in sé* (il patto scritto, persino la sala, un tempo *contenente*, diventa, al momento della dispersione, prodotto interiorizzato, mediazione materiale tra i membri). Ma questa oggettività interna (che si attua per ciascuno come impossibilità di ritornare al di là di una certa data passata, come irreversibilità della temporalizzazione) non è l'oggettivazione del gruppo come *essere*; è la conservazione eterna e coagulata del suo sorgimento (del sorgimento riflessivo e statutario attraverso il giuramento). È l'inizio dell'umanità.²³ Tale inizio, divenendo per ognuno natura imperativa (per il suo carattere di permanenza *insuperabile nell'avvenire*) rinvia dunque il riconoscimento all'affermazione reciproca di questi due caratteri *comuni* : siamo *gli stessi* perché siamo usciti dal limo alla stessa data, l'uno grazie all'altro, attraverso tutti gli altri : dunque siamo, se si vuole, una specie singolare, apparsa per mutazione brusca a un certo momento; però la nostra natura specifica ci unisce in quanto libertà. In altri termini il nostro *essere comune* non è in ciascuno *una natura identica*, è anzi la reciprocità mediata dei condizionamenti : accostandomi ad un terzo, non riconosco la mia essenza inerte in quanto manifestata in un altro esempio : riconosco il complice necessario dell'atto che *ci strappa alla gleba*, il fratello la cui esistenza *non è altra dalla mia*, viene a me come la mia e tuttavia dipende dalla mia come la mia dipende dalla sua (attraverso tutti) nell'irreversibilità di un libero consenso. D'altronde *l'essere-di-gruppo* è vissuto da ciascuno come natura : ciascuno è «fiero» *d'esserlo*, e diventa il significato materiale delle uniformi di gruppo (se ce ne sono); *ma* come *natura della libertà* (è la sua forma d'inerzia terribile in quanto mi viene come esigenza). Così le relazioni degli individui comuni all'interno del gruppo sono relazioni di reciprocità ambivalenti (a meno che non siano determinate dalla ripresa della lotta e dall'obbiettivo totale) : costui e io *siamo fratelli*. E la fraternità

non è, come la si presenta scioccamente qualche volta, fondata sulla somiglianza fisica in quanto esprima l'identità profonda delle nature. Perché mai un pisello, in una scatola di conserva, dovrebbe esser chiamato fratello di un altro pisello della stessa scatola? Siamo fratelli in quanto, in seguito all'atto creatore del giuramento, siamo *i nostri propri figli*, la nostra invenzione comune. E la fratellanza, come nelle famiglie reali, si traduce nel gruppo con un insieme di obblighi reciproci e particolari, cioè definiti dal gruppo intero in base alle circostanze e ai suoi obbiettivi (obblighi d'aiutarsi a vicenda in generale, o nel caso preciso e rigorosamente determinato di un'azione o di un lavoro particolare). Ma questi obblighi — l'abbiamo visto or ora - non fanno che tradurre a loro volta la comunità dell'esigenza fondamentale e, insieme, dell'auto-creazione passata come ipoteca irreversibile della temporalizzazione pratica. Da questo punto di vista la fraternità è il legame reale degli individui comuni, in quanto ciascuno vive il *suo essere* e quello dell'Altro (magari il puro e semplice esserci presso l'Altro o la somiglianza-solidarietà dei negri in rivolta, dei bianchi sulla difensiva) sotto forma di obblighi reciproci insuperabili. Sì, il colore della pelle inteso come obbligo puro e reciproco dai neri in rivolta a San Domingo e, nello stesso tempo, come garanzia materiale e inerte di ciascuno contro la sua possibilità d'alienazione, il colore della pelle inteso in ciascuno da ciascuno non come carattere fisiologico e universale ma come carattere storico, che si fonda sull'*unità passata* di una libera *promozione*, ecco la fratellanza, cioè la struttura fondamentale e pratica di tutte le relazioni reciproche tra membri di uno stesso gruppo. Quel che si chiama poi cameratismo, amicizia, amore - e anche fratellanza, prendendo il termine in un'accezione vagamente affettiva — si produce sulla base di circostanze particolari e in questa o quella prospettiva, per questa o quella reciprocità come un arricchimento dialettico e pratico, come una libera specificazione di quella struttura prima, cioè dello statuto pratico e vivente di coloro che hanno prestato giuramento. Il gruppo costituito è prodotto in ognuno da ognuno come *sua propria nascita di individuo comune* e, nello stesso tempo, ognuno coglie nella fraternità la propria nascita di individuo comune come prodotta in seno al gruppo e da esso.

La fraternità, d'altra parte, è *il diritto di tutti* attraverso ciascuno su ciascuno. Non basta ricordare che è anche violenza o che trae origine dalla violenza : essa è la violenza medesima in quanto si afferma come rapporto d'immanenza attraverso le reciprocità positive. Con ciò dobbiamo intendere che la potenza pratica del rapporto fraterno non è altro (nell'immanenza) ²⁴ che la libera trasformazione da parte di ciascuno, per sé e per l'altro terzo, del gruppo-di-fusione in gruppo di costrizione. Si rileva in particolare questa indistinzione, quando il gruppo che ha prestato giuramento procede all'esecuzione sommaria o al linciaggio di uno dei suoi membri (supposto traditore o che ha realmente tradito). Il traditore non è eliminato dal gruppo; non è nemmeno riuscito a staccarsene da solo : resta membro del gruppo in quanto quest'ultimo - minacciato dal tradimento -si ricostituisce annientando il colpevole ossia scaricando su di lui *tutta la sua violenza*. Ma questa violenza di sterminio rimane rapporto di fratellanza fra i linciatori e il linciato, nel senso che la liquidazione del traditore si fonda sull'affermazione positiva che egli è *uomo del gruppo*; fino alla fine, ci si accanisce su di lui in nome del suo stesso giuramento e del diritto che egli riconosce su di sé agli Altri. Inversamente, però, il linciaggio è *praxis* di violenza comune per i linciatori, in quanto il suo obbiettivo è l'annientamento del traditore. Esso è legame di fraternità risvegliato e accentuato tra i linciatori, in quanto è una riattuazione brutale del giuramento stesso, e in quanto ogni pietra scagliata, ogni colpo dato si produce come una nuova prestazione di giuramento : chi partecipa all'esecuzione del traditore riafferma l'insuperabilità dell'essere-di-gruppo come limite della sua libertà e come sua nuova nascita, la riafferma in un sacrificio sanguinoso che costituisce inoltre un riconoscimento esplicito del diritto coercitivo di tutti su ciascuno e una minaccia di ciascuno su tutti. Per di più, nella *praxis* in corso, (cioè durante l'esecuzione) ciascuno si sente solidale a ciascuno e a tutti nella solidarietà pratica del pericolo corso e della violenza comune. Io sono fratello di violenza per tutti i miei vicini : si sa del resto che chi rifiutasse questa fratellanza sarebbe sospetto. In altri termini, la collera e la violenza sono in pari tempo vissute come Terrore esercitato sul traditore e (nel caso in cui le circostanze avessero prodotto

questo sentimento) come legame pratico d'amore tra i linciatori.²⁵ La violenza è la forza medesima di questa reciprocità collaterale d'amore. Possiamo capire da ciò come l'intensità dei fatti di gruppo tragga origine dall'intensità delle minacce esterne ossia del pericolo; tale intensità, quando non si manifesta più nome pressione reale senza che il pericolo sia peraltro scomparso, viene sostituita da un surrogato inventato : il Terrore. Questo, reale *prodotto* degli uomini raggruppati, dipende nondimeno, in *se stesso* e per il suo grado d'intensità, dalla violenza nemica (cioè dalla violenza subita e ancora viva nei ricordi e dalla violenza attesa, in caso, per esempio, di contrattacco). L'invenzione del Terrore, come controviolenza generata dal gruppo stesso e applicata dagli individui comuni su ogni agente particolare (in quanto egli comporta in *se stesso* un pericolo di serialità) è dunque l'utilizzazione della forza comune, fin lì impegnata contro l'avversario, per il riordinamento del gruppo. E *tutti i comportamenti interni degli individui comuni* (fraternità, amore e amicizia come collera e linciaggio) traggono appunto la loro terribile violenza dal terrore. In questo senso, ciascuno è per ciascuno il medesimo nell'unità di una *praxis* comune, ma proprio perché la reciprocità non è integrazione, proprio perché gli epicentri rimangono, sebbene dissimulati, nella reciprocità mediata, perché non possono essere insieme terzo totalizzante e terzo totalizzato, perché l'Altro io stesso che viene a me si trova anche in me come me stesso divenuto Altro (e limitante la mia libertà), la possibilità di costrizione o di sterminio è data *nello stesso tempo* in ogni relazione reciproca. Non si tratta affatto di *diffidenza* : le condotte di diffidenza appaiono in un gruppo di costrizione già minato dalle divisioni, e quindi a un tutt'altro momento della temporalizzazione comune e in altre circostanze. La possibilità d'amare un traditore è data nella fraternità medesima e come condizione di tale fraternità : con questo, bisogna intendere che ogni relazione concreta e pratica all'interno del gruppo si rivolge necessariamente, attraverso l'individuo comune, all'individuo organico e, di conseguenza, contribuisce a conferirgli un'esistenza reale che la solidarietà comune deve negare o passare sotto silenzio. E la possibilità che la fraternità con l'uno o con l'altro si trasformi bruscamente, per il tradimento del fratello, in linciaggio e in

sterminio, è data nella fraternità medesima come sua fonte e suo limite: noi fraternizziamo perché abbiamo prestato lo stesso giuramento, perché ciascuno ha limitato la sua libertà con l'altro; e il limite di tale fratellanza (che determina nello stesso tempo la sua intensità) è il diritto di violenza che ciascuno ha sull'altro, vale a dire più precisamente il limite comune e reciproco delle nostre libertà. Eppure, come si vede ancor oggi nei partiti autoritari, la fratellanza è la forma più immediata e più costante del Terrore: i traditori, infatti, sono per definizione la minoranza. È *davvero* la translucidità reciproca degli individui comuni (che possono condurre all'amicizia degli individui organici) : nessun «ambiente» è più *caloroso* di quello di un partito autoritario e minacciato di continuo dall'esterno (autoritario *perché minacciato*). Però la fratellanza, qualunque essa sia, non può — in caso di deviazione, di eresia o di tradimento — sopravvivere alla violenza (se non nella forma precedentemente descritta : relazione fra il boia e il suppliziato), né opporsi ad essa. Non perché, come si è troppo ripetuto, sia debole e inefficace *contro* il Terrore, ma semplicemente perché essa è la violenza medesima vissuta come violenza-amicizia. La violenza, nata contro la dissoluzione del gruppo, ha creato una realtà nuova, la condotta di tradimento, che si definisce appunto come ciò che trasforma la fratellanza (come violenza positiva) in terrore (come violenza negativa). Così, membro di un gruppo di costrizione, la violenza del mio affratellamento poggia sulla certezza pratica (ma non esplicita, o non necessariamente) che tale affratellamento diventerà linciaggio, *nel suo stesso nome*, o condanna spietata, se mio fratello si comporta come un Altro e se il gruppo in lui viene ad essere minacciato di dissoluzione.

Il rapporto immediato fra la libertà e la costrizione ha fatto nascere una realtà nuova, un *prodotto sintetico* del gruppo in quanto tale. Il nome di diritto che ho dato a questa realtà può sembrare prematuro, perché il giuramento fonda ulteriormente le istituzioni ma non è in se stesso istituzionale. Diciamo piuttosto che questa realtà, nell'attuale momento astratto della nostra esperienza del gruppo, è semplicemente il potere diffuso di giurisdizione. Anche qui dobbiamo intenderci : utilizzo il termine *diffuso* solo per contrapporlo agli organismi specializzati; in realtà, l'individuo comune è provvisto dal suo

giuramento di un potere giuridico sull'individuo organico (in se stesso e negli altri). La libertà liberamente limitata per sempre nel suo essere altro è *potere* di ciascuno su tutti nella misura in cui è in ciascuno mutilazione accettata. Non si potrebbe, infatti, far derivare il potere giuridico né dalla libertà individuale, che è senza potere sulla libertà reciproca, né da un contratto sociale che unisca le entità, né dalla costrizione esercitata da un organo differenziato sul gruppo, né dal costume di una comunità in quanto vi si vede un' ἔξις. Quanto alle circostanze che spiegano il contenuto particolare di questo potere (che si eserciti come una *certa* proibizione, o come una *certa* esigenza, ecc.), possono mostrarci, infatti, che un determinato pericolo corso da un gruppo in date circostanze ha dato origine nel gruppo a una certa decisione comune, ma non possono rendere conto da sole del potere repressivo come forma pratica della decisione considerata. Eppure, non pretendiamo affatto di fornire qui una genesi storica del potere di giurisdizione : vedremo più tardi perché quest'impresa non abbia neppure senso. Semplicemente, la nostra esperienza dialettica ci fa assistere alla reinvenzione di questo potere in un gruppo di sopravvivenza che tenta di diventare gruppo statuario. Il potere giuridico appare qui come l'invenzione di una comunità che realizza il fatto che non è, né sarà, totalità totalizzata (e totalizzante); è dunque una forma nuova di totalizzante che tende a compensare l'impossibilità che la totalizzazione si compia, cioè che si riveli come forma, *Gestalt*, coscienza collettiva superiore a tutti i membri e, appunto per ciò, garanzia della loro integrazione permanente. Questo nuovo statuto di totalizzazione è il Terrore, e il Terrore è giurisdizione : ciascuno consente a ciascuno, con la mediazione di tutti, che il fondamento permanente di ogni libertà sia negazione violenta della necessità, cioè che la libertà in ciascuno, in quanto struttura comune, sia violenza permanente della libertà individuale d'alienazione. E ognuno richiede a ognuno di garantirgli la struttura inerte della libertà comune e di rendersi, come violenza e terrore, l'inerte negazione di certe possibilità. Sarebbe pericoloso assimilare il potere giuridico diffuso alla forma più semplice del sacro : questo ci porterebbe troppo lontano e lo studio di queste realtà non rientra nei nostri propositi. Basterà far notare nella nostra esperienza e a

questo livello d'astrazione, per gruppi che si sono definiti nel combattimento e con la liquidazione della vecchia serialità d'impotenza, che il Sacro costituisce la struttura fondamentale del Terrore come potere giuridico. Il Sacro si manifesta *attraverso le cose*; è la libertà producentesi in una materia lavorata, sia come sovranità assoluta sia come cosa. O, se si preferisce, è la libertà che ritorna all'uomo come potere sovrumano e pietrificato. Non si tratta qui delle esigenze del campo pratico-inerte che, certo, traducevano la libertà dell'Altro ma senza mostrarla, assorbendola interamente, in modo che la cosa inerte avesse di per sé il potere di esigere. Nel Sacro, la libertà si manifesta in una cosa, proprio sulla distruzione di questa cosa (per disintegrazione esplosiva) ²⁶ ma affermandosi contro la cosa, diventa potere-inerte sull'uomo. E la *rivelazione*, la *preghiera* e le altre pratiche di fronte a questo potere lo costituiscono come sacro nella sua contraddizione medesima : la libertà, nelle relazioni umane, non intimidisce; è la stessa negli agenti di un rapporto di reciprocità, e si definisce per ciascuno mediante la sua omogeneità. Qui, invece, si manifesta agli individui *sulla sottomissione totale della materia* (disgregata o solcata o direttamente modificata, senza lavoro, dalla semplice volontà sovrana) ma come eterogeneità, ossia come insuperabile negazione delle loro possibilità. In questo senso, *il suo potere* ha per struttura fondamentale le possibilità negate in ciascuno, come inerzia di ogni libertà. O, se si preferisce, costituisce ognuno in seno alla sua libertà come passività ricevuta (e consentita). E l'adorazione consiste per l'appunto in una libera *praxis* che riconosce il limite inerte in sé delle sue possibilità, come un dono assoluto e una creazione che procede dalla libertà inerte come potere sacro. Ciò deve solo farci render conto del fatto che ogni gruppo che ha prestato giuramento, in quanto potere di giurisdizione diffuso, si manifesta per ogni terzo e nella totalizzazione effettuata dall'altro terzo come potenza sacra. È perfettamente inutile che il sacro assuma una forma specificamente religiosa o di culto : si tratta unicamente — almeno in generale : le specificazioni vengono dalle circostanze - di un carattere peculiare del Terrore come libertà inerte e potenza negativa, e del suo rapporto con la libertà-altra di ciascuno in quanto negazione di talune possibilità. Tale rapporto si manifesta

come sacro allorché la totalizzazione coercitiva ed unanime si rivela *attraverso l'oggetto comune*. Qui nascono le *cerimonie*, in quanto la materialità (paramenti, stereotipia degli atti, oggetti di venerazione, rimemoramento inerte del passato, ordine inflessibile e invariabile dei gesti, ecc.) vi esprime l'inerzia e in quanto, simultaneamente, il loro aspetto convenzionale e teleologico presentifica la libertà-potere. E il Sacro, con il suo rituale e le sue cerimonie, nasce, come il potere giuridico, da un non-essere del gruppo, cioè dal fatto che ogni comunità reale è totalizzazione o, se si preferisce, totalità in detotalizzazione continua. Proprio per una contraddizione fondamentale, infatti, l'atto totalizzante, in quanto compiuto da ciascuno, è nello stesso tempo il fattore essenziale della detotalizzazione.

Tuttavia, come abbiamo fatto notare, le possibilità di dissoluzione, per il gruppo, anche quando la pressione del nemico si allenta, sarebbero meno vicine e meno minacciose se i suoi membri potessero rimanere uniti, in un locale, in una piazza, ecc. Infatti l'unità in ciascuno, come determinazione sintetica della molteplicità, sarebbe l'interiorizzazione della promiscuità reale, visibile e tangibile, delle persone raggruppate. Abbiamo visto che il gruppo si pone per sé in una pratica riflessiva e diventa il suo oggetto immediato, *non solamente* quando le circostanze esigono la sua permanenza ma anche quando la diversità dei suoi compiti implica che la differenziazione si sostituisca all'omogeneità fluida della fusione. Muovendo di qui, infatti, nasce il rischio che l'allontanamento faccia di ciascuno un isolato, un separato, o che nuovi conflitti derivanti dalla differenziazione medesima facciano sorgere antagonismi nuovi nella comunità. Con il giuramento, il gruppo assicura lo statuto ontologico che diminuisce i pericoli della differenziazione. Ho detto e ripeto che questo giuramento non è necessariamente una vera operazione, né una decisione esplicita : in verità, quando il gruppo in ogni terzo e grazie a ciascuno si pone come suo proprio fine e quando questa riflessività pratica definisce, magari implicitamente, la comune accettazione del Terrore, è sufficiente che la violenza, nelle sue forme negative (liquidazione degli indifferenti e dei sospetti) e positive (affratellamenti), si manifesti, perché lo statuto di permanenza

sia l'evidenza immediata per ogni terzo totalizzante. Dunque, che il giuramento abbia avuto luogo davvero o che se ne sia fatto a meno apparentemente, l'organizzazione del gruppo diventa l'obiettivo immediato. Ad essa, come obiettivo ulteriore, era necessaria l'invenzione della permanenza, che il gruppo si propone ora come fine prossimo. E l'unità del gruppo va ricercata in ognuno come *giuramento*, e non altrove. Questo giuramento - implicito o esplicito - definisce ciascuno come *individuo comune*, non soltanto perché concerne il suo essere-nel-gruppo, ma anche perché può aver luogo in ciascuno, solo per mediazione di tutti. Qui non si tratta, però, di prodotti disorganici né di un'inerzia d'esteriorità: in questo senso, il Terrore non definisce inflessibilmente per ciascuno i confini permanenti della sua libertà. Di fatto, si limita ad *alzare il livello* a partire dal quale l'insuperabilità diventa superabile. O, se si preferisce, a rendere *meno probabile* l'abbandono di posto, il passaggio al nemico, ecc. Il tradimento, come nuova condotta umana, resta nondimeno, ad ogni istante e per ciascuno, una possibilità concreta la cui probabilità è funzione dell'insieme sintetico delle circostanze storiche (compresa la storia individuale di ogni persona). Ciò significa che il gruppo è *anche* - negativamente — la totalizzazione dei suoi punti di possibile rottura, e che per ogni punto esiste un certo limite, a partire dal quale la rottura può avvenire. I limiti sono d'altronde eminentemente variabili.²⁷

Nella misura in cui *l'organizzazione*, come azione del gruppo statuario su di sé, interessa direttamente la critica della Ragione dialettica (che si tratti di una differenziazione nel combattimento o della divisione del lavoro in questo o in quel caso particolare), non dobbiamo preoccuparci di fare una enumerazione formale delle sue forme possibili (né di rintracciare il movimento *storico* della divisione del lavoro o delle trasformazioni dell'esercito in base alle armi e alle tecniche di combattimento). Il nostro problema è unicamente quello della razionalità dialettica. Ora, noi conosciamo due tipi di azioni intelligibili : la *praxis* translucida (ma astratta) dell'individuo e la *praxis* rudimentale del gruppo in fusione. Nella misura in cui la seconda è relativamente indifferenziata e in cui in essa l'azione è dappertutto *la stessa*, dappertutto *comune*, dappertutto retta da parole d'ordine che nascono da

ogni parte, ma che un solo e medesimo terzo avrebbe potuto lanciare una dopo l'altra, possiamo considerare che la *praxis non differenziata* mantenga in sé i caratteri dell'azione individuale amplificandoli. Essa è vivente nella misura in cui è in ciascuno totale e in ciascuno la medesima; senza dubbio si moltiplica, ma abbiamo visto che l'individuo diventa membro del gruppo interiorizzando la molteplicità. Con la relazione di reciprocità mediata, egli beneficia spontaneamente e concretamente nella sua attività dell'attività degli Altri. Non c'è in nessuno luogo *inerzia*, né *controllo*, né *organizzazioni complesse* : ciò significa che la *praxis* è dappertutto piena, che è interamente quel che può essere in ogni luogo e che, infine, il condizionamento reciproco si manifesta con l'oggetto e nell'oggettivazione, ma *l'operazione*, in quanto vicinissima alle operazioni dell'organismo pratico, conserva - benché sia separata dalla pratica individuale da tutto il campo pratico-inerte — una specie di translucidità. Invece, *l'azione organizzata* mette in gioco un tale sistema di relazioni e di relazioni tra le relazioni, che si ha l'obbligo di chiedersi *quale tipo di praxis* si manifesti mai qui - paragonando queste strutture combinate alla dialettica costitutiva dell'azione individuale -, se la *praxis* rimane dialettica e quale specie di obbiettivo si proponga, quale genere di riordinamento del campo pratico realizzi, quale sviluppo interno la caratterizzi, e finalmente in quale misura sia *davvero praxis* (cioè libertà) e in quale misura strumento costituito.

Il termine «organizzazione» designa in pari tempo l'azione interna per cui un gruppo definisce le sue strutture e il gruppo medesimo come attività strutturata esercitantesi nel campo pratico, sulla materia lavorata o su altri gruppi. Si dice sia «abbiamo fallito perché l'organizzazione (divisione dei compiti) lasciava a desiderare», sia «la nostra organizzazione ha deciso che...», ecc. Tale ambiguità è significativa. Esprime una realtà complessa che si potrebbe descrivere nei seguenti termini : il gruppo agisce sull'oggetto trascendente solo con la mediazione dei suoi membri individuali : ma l'agente individuale non esercita la sua azione che nell'ambito definito dell'organizzazione, vale a dire in quanto il suo rapporto pratico con la cosa è direttamente condizionato dal suo rapporto funzionale con gli altri membri del gruppo, quale il

gruppo (come riunione plenaria dei suoi membri) o i rappresentanti del gruppo (in qualunque modo siano stati scelti) l'hanno già stabilito.

L'organizzazione è dunque distribuzione di compiti. E l'obbiettivo comune (interesse comune, pericolo comune, bisogno comune che assegna un fine comune) - definendo negativamente la *praxis* — è all'origine di questa differenziazione. L'organizzazione è dunque, sia scoperta nell'oggetto di esigenze pratiche, sia divisione dei compiti tra gli individui in base a questa scoperta dialettica. O, se si preferisce, il movimento organizzatore decide del rapporto tra gli uomini, in funzione della relazione fondamentale del gruppo con la cosa. Può risulterne, secondo la natura delle circostanze e i caratteri della *praxis* (in realtà secondo tutta la congiuntura storica), tanto un volontarismo che definisce il compito dell'individuo muovendo dalle esigenze del fine e senza tener conto delle possibilità proprie a ciascuno (o a tutti), quanto un opportunismo senza principi che *riduce* la *praxis* comune (nei suoi scopi, nella sua intensità, nella sua complessa organizzazione) a funzione dei limiti empiricamente dati della *praxis* individuale (limiti che, a un esame approfondito, potrebbero rivelarsi suscettibili di venire allontanati - da questa o quella azione del gruppo su se stesso - senza che i lavoratori, i combattenti, ecc., ne soffrano *nei loro organismi individuali*). Si possono anche, a seconda dell'insieme considerato, scoprire organizzazioni (in generale vicinissime al semplice gruppo che ha prestato giuramento) la cui funzione è definita in ogni caso (o in taluni casi) in base al compito da eseguire e alle capacità proprie di ogni persona singola (in quanto *conosciuta* dagli Altri : per esempio, in una piccolissima unità di combattimento, la forza eccezionale di un certo soldato lo farà designare per una particolare missione). Se ho mostrato queste diverse possibilità, non è certo perché si presentino storicamente in disordine o in un ordine arbitrario, ma perché, rispetto al *nostro* problema, sono rigorosamente equivalenti : il volontarismo e l'opportunismo si caratterizzano, nell'organizzazione, come azione del gruppo sui suoi membri. Il gruppo agisce sull'oggetto - mediatamente - solo in quanto agisce su di sé; e la sua azione su di sé - la sola che eserciti *in quanto gruppo*, come vedremo, - si definisce in base a una

praxis (già *stabilita* o che si svela pian piano).

Il gruppo definisce, dirige, controlla e corregge senza sosta la *praxis* comune; è persino suscettibile, in certi casi, di *produrre* gli individui comuni che la realizzeranno (per esempio con l'educazione tecnica, ecc.). Ma questo insieme d'operazioni suppone già la differenziazione : per esempio, la divisione dei compiti (o delle armi, o dei mezzi di sussistenza) presuppone una divisione preliminare, ossia la creazione all'interno del gruppo *d'apparati specializzati* (impropriamente chiamati *organi*: organi direttivi, gruppi con funzioni coordinative, di mediazione, di distribuzione o di regolamento degli scambi, servizi amministrativi, ecc.). Questo primo momento della differenziazione (che non ha niente in comune con la comparsa del comandamento benché quest'ultimo, come vedremo, si fondi su quello - è dunque fundamentalmente un'azione del gruppo su se stesso. E, proprio nella misura in cui tale differenziazione è ancora molto astratta (c'è il servizio che prepara il lavoro e *gli altri* individui comuni) essa corrisponde a una maniera ancora astratta di intendere la *praxis* : il gruppo, riunito in un progetto comune ma ancora mal determinato (comunità combattente, comitato di vigilanza, squadra di tecnici o associazione per l'acquisto e la vendita di terreni sulla luna) produce la sua prima differenziazione per darsi gli strumenti onde procedere a tale determinazione. E la differenziazione, in se stessa, non ha niente che possa sorprenderci, perché è solo l'azione su di sé di un gruppo che ha prestato giuramento e statuario, cioè di un gruppo le cui relazioni interne si sono esplicitamente costituite per rispondere alle esigenze della situazione e per rendere possibili le differenziazioni. In altri termini, il nostro problema non è di render conto di questa o quella divisione particolare : la *praxis* interna del gruppo che ha prestato giuramento o, il che è poi lo stesso, le possibilità che si svelano all'azione di ogni terzo in seno al gruppo, non sono altro che lo *svelarsi dei suoi compiti attraverso la sua morfologia*. Lo stabilire una differenziazione qualsiasi è solo una modalità concreta di una struttura più generale : con il giuramento, il gruppo statuario *si è reso differenziabile* o, se si preferisce, *si è reso tale che le differenziazioni non ne spezzino l'unità e, insieme, che i problemi pratici possano rivelarglisi attraverso problemi*

differenziali. E siccome - ritornerò presto sull'argomento - *il pensiero* del gruppo, cioè la sua idea pratica dell'Universo, non è altro che il superamento verso l'oggetto trascendente dell'idea pratica che egli ha di se stesso, come, inoltre, dell'idea pratica che un gruppo ha di sé - o, se si vuole, lo schema di cui dispone per risolvere i suoi problemi interni —, non si distingue dalla sua costituzione interna (sotto il duplice aspetto d'azione su di sé e di struttura oggettiva), la differenziazione, pensiero astratto del gruppo statutario, diventa il pensiero concreto del gruppo organizzato : essa appare, infatti, come invenzione da parte dei terzi di una differenziazione sempre più precisa, onde il pensiero dell'oggetto trascendente esprime la struttura sempre più concreta e differenziata della molteplicità unificata.

Così la differenziazione particolare importa poco, almeno per quanto concerne il nostro intento, e la sua comparsa, anche se *nuova*, è immediatamente intelligibile. Ma *l'intelligibilità dell'azione organizzata* è tutt'altra cosa : si tratta di sapere quale tipo di unità, di realtà, quale senso possa avere una *praxis*, sotto la nuova forma di *praxis organizzata*. Quel che conta per noi è quindi il rapporto dell '*azione del gruppo su se stesso* con *l'azione dei suoi membri sull'oggetto*.

Studieremo progressivamente e con un approfondimento dell'esperienza i diversi momenti di tale relazione : bisognerà anzitutto precisare che cos'è il *compito* quando appare nel gruppo come obbiettivo di un processo d'organizzazione; questo ci condurrà a una nuova definizione dell'individuo comune, poiché il suo statuto nel gruppo organizzato è di per se stesso una determinazione (e quindi una limitazione) ed un arricchimento concreto dello statuto di giurato (l'inerzia nella libertà, il diritto, ecc.). Poi, quando avremo scoperto la funzione come statuto dell'individuo comune, e il suo duplice aspetto (*compito pratico* rispetto all'oggetto, *rapporto umano* in quanto caratterizza l'essere-nel-gruppo del terzo), bisognerà mostrare le basi di una logistica dei sistemi organizzati (come molteplicità e unità di reciprocità invertite e mediate) e descrivere *le strutture* in quanto tali, ossia come esse si creino nel gruppo per opporsi alle attività passive del praticoinerte; vi vedremo allora, per l'appunto, un nuovo prodotto umano e sociale, *la passività attiva*. Soltanto allora potremo affrontare le

due questioni essenziali : dovremo, infatti, raggruppare tutte le nostre conclusioni in un movimento sintetico che produrrà da solo l'intelligibilità della *praxis* organizzata e ci farà scoprire in essa una nuova apoditticità — cioè una necessità radicalmente diversa dalla prima; muovendo di qui, potremo studiare lo statuto ontologico del gruppo organizzato come d'una realtà concreta e data nell'esperienza dialettica o, in altre parole, decideremo se si deve considerare l'organizzazione come un'esistenza pratica o come un essere.

L'individuo comune, allo stadio del gruppo in fusione, ci è apparso come l'individuo organico in quanto interiorizzava la molteplicità dei terzi e la unificava con la sua *praxis*, cioè in quanto l'unità determinava mediante lui la molteplicità come strumento e come forza. Il carattere d'unità sintetica si è posto per sé nel gruppo statutario, mentre la situazione esige separazioni che mettano in pericolo la comunità per ciascuno nella persona di ogni terzo e nella propria possibilità di rompere l'unità e di ricadere nello statuto di solitudine massificata. Il carattere *comune* dell'individuo (o, se si vuole, il suo essere-nel-gruppo) diventa potere giuridico di ciascuno sulla individualità organica in se stesso e in tutti i terzi. Ma tale potere restava astratto : la sua astrazione corrispondeva a quella del gruppo e della *praxis* comune. Al livello dell'*organizzazione*, il potere astratto e fondamentalmente negativo (come libera inerzia della libertà) si concreta e cambia di segno : si definisce per ciascuno, infatti, nel quadro della distribuzione dei compiti, per un contenuto positivo. È la *funzione*. In quanto tale, essa rimane un limite inerte della libertà del terzo, dunque il suo fondamento rimane il Terrore. E quest'ultimo può sempre rinascere come relazione tra giurati quando la congiuntura e la storia particolare dell'organizzazione compromettono (o rendono inutili, o parassitane) le funzioni del terzo, facendo riscoprire, implicitamente, il pericolo dello smembramento. L'organizzazione ricade allora allo stadio meno differenziato del gruppo statutario, e le funzioni ormai appaiono solo come significati astratti e senza realtà. Ecco perché il Terrore può sembrare, sulla base di certe condizioni storiche, un regresso e una semplificazione. Ma nell'esercizio normale dell'attività organizzata, la *funzione* è una definizione positiva

dell'individuo comune : il gruppo riunito o un «organo» già differenziato gliel'ha *assegnata*. Essa è una determinazione della *praxis* individuale : quell'individuo appartiene al gruppo in quanto esegue un certo compito e *solo quello*. Però, nel semplice Terrore, il limite inerte delle possibilità resta astratto e puramente negativo : è la libertà che rinuncia liberamente a dissolvere la relazione di gruppo in un caso di separazione *d'altronde qualsiasi*. La funzione è negativa e positiva : la *proibizione* (non fare *altro*) è intesa nel movimento pratico come determinazione positiva, come imperativo creatore : fare *proprio quello*. Ma nell'ambito del giuramento, *fare quello* è un diritto di ciascuno su tutti, allo stesso titolo per cui è un diritto di tutti su ciascuno : la definizione del *potere*, in quanto una funzione concreta lo particularizza, è di essere, per ciascuno, il diritto di compiere il suo dovere particolare. Così, tutto ciò che lo *predetermina* nella sua funzione (obbiettivo comune, problemi pratici, congiuntura, stato delle tecniche e degli strumenti) e *in inerzia* (come inerte possibilità definita dal discorso, per esempio, e che deve realizzare nella ripetizione), bisogna che egli l'attui nell'ambito della *sovranità sulle cose* (libertà dialettica della *praxis organica*) e *del potere sugli uomini* (libertà sociale come relazione sintetica che poggia sul giuramento), insomma *nella libertà*. In quella squadra di football in formazione, la funzione di goal o d'attaccante, ecc., si presenta come predeterminazione per quel giovane giocatore esordiente. Una di queste funzioni lo recluterà; lo selezionerà tenendo conto delle sue qualità fisiche (peso, corporatura, forza, velocità, ecc.) : ma nella misura in cui essa lo designa nella sua libera *praxis*, vale a dire in cui crea una determinazione di inerzia a fondamento della sua libertà, è già potere; egli la vive come esigenza : *esigenza d'allenamento*, per esempio. La squadra in cui questa funzione l'ha *significato* ha il dovere di fargli raggiungere il livello (fisico e tecnico) in cui sarà in grado di produrre gli atti che il gruppo esige. Ciò può significare anche il suo diritto di rifiutare il superallenamento, gli spostamenti male organizzati che lo sfibrano, le partite realizzate in cattive condizioni, ecc. E proprio *in quanto individuo comune*, i diritti negativi gli appartengono : in altre parole, la sua *praxis* riassume in libertà le esigenze della funzione. A tale livello, non c'è nessuna differenza fra diritto e

dovere. La distinzione classica - che tende a fare del dovere un diritto degli altri terzi su di me e del diritto un dovere degli altri terzi verso me — restava valida al livello immediatamente anteriore. Ma non appena il contenuto positivo della funzione viene definito, la distinzione cade : niente permette di affermare *a priori* che il regime alimentare richiesto dall'allenamento di *quello* sportivo sia un diritto dell'Altro (dei suoi compagni di squadra) o il suo stesso diritto : se egli dovesse *resistere* come individuo organico all'adozione del regime, gli Altri dovrebbero imporglielo (sia che lui voglia perdere dei chili, per una cattiva valutazione delle sue funzioni, sia che mangi troppo o cibi indigesti) in quanto ciascuno, come funzione, ha bisogno, nella *praxis*, che ogni compagno si riduca alla propria funzione. Inversamente, però, se egli adotta senza restrizioni il regime prescritto, ciò equivale, per l'amministrazione del gruppo sportivo (per gli «organizzatori»), al dovere di conservarglielo per la durata necessaria; egli deve esigere, in quanto funzione del gruppo, che i compagni non lo distolgano dal dovere e persino lo aiutino a compierlo, forzandolo se occorre. Ma, come si vede, ogni formulazione accentua più chiaramente l'indifferenziazione crescente del diritto e del dovere : quell'esigenza (mantenersi in forma, proseguire l'allenamento), se un atleta la rende *potere* su un compagno di squadra e sul gruppo, possiede una struttura giuridica e dialettica che è l'organizzazione complessa di tutte le forme d'imperativi : prendiamo ad esempio un gruppo al quale io sia integrato e un altro individuo comune M definito da una certa funzione; esigo che M riceva dal gruppo i viveri, l'insegnamento, ecc., che lo metteranno in condizione d'esercitare perfettamente il suo compito. Orbene, lo esigo *per il gruppo* (cioè dal punto di vista della *praxis* comune) ma lo esigo anche *dal gruppo* (perché è il gruppo a distribuire le funzioni);²⁸ lo esigo per la mia funzione, cioè per la garanzia che tutti e ciascuno devono darmi del suo libero esercizio, ma lo esigo anche per ciascuno in quanto terzo particolare e per *quel tale o quel talaltro* (sia perché il membro N o Z, in quanto tale, esige che io esiga per lui questa garanzia : è lui, ad esempio, che ha più da perdere *nelle sue funzioni* se il rendimento di M è insufficiente — sia perché, ad esempio, io sono più pericolosamente minacciato

attraverso N o Z da quei cali di rendimento); infine lo esigo perché M stesso, in nome del giuramento, esige in me (come limite-potere) che lo lo esiga da lui. Ora, tutti questi momenti astratti dell'esigenza concreta vengono dati insieme nella mia maniera d'agire, di realizzare la mia funzione attraverso il mio atto e di basare il mio atto sui miei poteri : il diritto del gruppo tramite me su tutti e il dovere verso il gruppo in quanto tutti lo definiscono per me, la reciprocità del diritto (ho diritto a che tu faccia valere i tuoi diritti), quella del dovere (è mio dovere ricordarti il tuo dovere), quella fra diritto e dovere (ho diritto a che tu mi consenta di fare il mio dovere) e quella fra dovere e diritto (ho il dovere di rispettare i tuoi diritti); l'infinita complicazione di tali reciprocità (nel quadro delle reciprocità complesse che vedremo ben presto), tutte queste linee di forza costituiscono la trama di quel che si potrebbe chiamare il potere come realtà vissuta in e mediante la *praxis*. Secondo le circostanze, l'una o l'altra di tali linee di forza può apparire come una forma sullo sfondo sintetico di tutte le altre; ma bisogna che siano date insieme o che il gruppo si spezzi.

Consideriamo per maggiore semplicità il caso astratto di un'organizzazione che non sia direttamente condizionata nella sua struttura interna dallo sfruttamento (essa potrà costituirsi per lo sfruttamento degli Altri o contro lo sfruttamento dei suoi membri da parte degli Altri, ma i terzi che la compongono non avranno *tra loro* relazioni di sfruttamento) e una delle cui funzioni particolari consista in una certa operazione eseguita con un certo utensile e secondo una tecnica definita. La tecnica e l'utensile definiscono il momento del processo storico in quanto produce, attraversa, sostiene e totalizza quel gruppo particolare nella totalizzazione in corso. Ma l'individuo comune avverte la tecnica e l'utensile come *sua sovranità* nel campo pratico, cioè come amplificazione della sua *praxis* individuale. In questo senso, utensile e tecnica (che, in realtà, costituiscono un solo e medesimo oggetto) sono il gruppo medesimo, in quanto l'individuo comune lo coglie come propria potenza sociale sulla cosa. O, se si preferisce, l'azione attrezzata gli rivela la sua storicità datata (che può essere *anche* definita come *negazione inerte* — ma dal punto di vista astratto di una totalizzazione diacronica) come sovranità

pratica (sulla materia inorganica). A questo livello l'utensile è un rivelarsi pratico del mondo nella misura esatta in cui l'organismo pratico diventa utensile. Con ciò intendo sia che esso cambia il mondo con un superamento riorganizzatore, sia che lo rivela proprio in questo superamento come mondo in corso di riassetamento. Tutto ciò è stato cento volte sviluppato, da molti autori diversi : mi limito a rinviare al primo agente tecnico che ha avvertito e fissato nella sua esperienza il momento sociale dello svelarsi tramite la *praxis* attrezzata : a Saint-Exupéry e al suo libro *Terra degli uomini*. Il potere astringente dell'aereo (come strumento che riduce i tempi di un percorso) è nello stesso tempo e indissolubilmente *prodotto* da un tecnico che utilizza un oggetto già lavorato dagli uomini e *scoperto* come movimento reale del restringersi dello spazio. Ma questo movimento reale è in se stesso svelato come *mezzo di controllo*, non si tratta mai di un avvertire contemplativo (salvo per l'inerte passeggero che viene trasportato da una città all'altra). Esso definisce inoltre la velocità delle operazioni da effettuare (cioè *anche* dei pensieri come comportamenti ipotetici e come sintesi di continuo corrette del campo pratico). Abbiamo visto, nel pratico-inerte, la materia lavorata produrre la propria idea : qui, è il contrario : l'attività attrezzata si definisce attraverso lo strumento sociale come potenza pratica e strutturata (grazie all'utensile che essa supera utilizzandolo) di *pensare il corso del mondo*. Questo potere viene al terzo dal gruppo che produce (o acquista) l'utensile, e definisce la funzione. Ma questa limitazione arricchente, se riduce le possibilità -come determinazioni astratte dell'avvenire sociale — deve necessariamente *concretarle*, ossia moltiplicare le opzioni pratiche creando, con il compito e lo strumento, strutture differenziate all'interno dei possibili o, se si preferisce, esplicitando le *sotto-possibilità*. È evidente che le opzioni, di fatto, si impongono in base all'oggettività reale, cioè del processo in via di sviluppo; ma lo strumento, in quanto percezione pratica, crea la possibilità permanente che tali sotto-possibilità s'introducano dall'esterno nella *praxis* ed esigano l'opzione immediata. La velocità del pericolo e la velocità dell'azione difensiva' per esempio, sono funzioni della velocità dell'aereo come la natura dei pericoli possibili. Tali opzioni imperative, però, si presentano all'agente

(al pilota, per esempio) come sollecitazioni da parte del mondo della propria potenza e la scelta finale²⁹ esprime la sua sovranità.

Troviamo qui nel primo momento della sua verità concreta l'individuo organico come agente isolato. Ci si ricorderà che era lui a presentarsi nella sua pura astrazione all'inizio della nostra esperienza dialettica. Lo incontriamo qui nelle sue relazioni complesse con l'individuo comune. È lui che si perde con il giuramento affinché l'individuo comune esista (come limitazione arricchente del campo dei possibili) ed è lui che si ritrova al livello della *praxis* concreta, nell'ambito dell'individuo comune, cioè del compito (fornito di strumenti). E per individuo organico, qui, non intendiamo non so quale singolarità data che distinguerebbe ciascuno (le singolarità sono singolarizzazioni storiche delle condizioni materiali, l'abbiamo visto; del resto, non ci interessano più), ma la libera *praxis* costituente, in quanto la funzione, tutto sommato, si limita a significarla : nella misura infatti in cui la determinazione delle sottopossibilità si fa sempre più ricca nell'ambito della funzione e per azione dell'utensile, la predeterminazione funzionale appare come l'abbozzo schematico di un settore d'attività : in questo senso l'individuo comune, come funzione, resta largamente indeterminato. Essere pilota, è, beninteso, *non essere che* pilota. Ma, nell'esercizio del mestiere, la varietà delle *esigenze* (rivelate dall'utensile e nell'azione) è così grande, la loro urgenza così manifesta, che non si arriva mai a realizzare il suo *essere-di-pilota* come insieme totalizzato di pratiche inquadrate entro limiti rigorosi. Ogni *praxis* invece, benché sia perfettamente inintelligibile se non la si definisce in base all'utensile, alle tecniche, all'obiettivo comune e alle circostanze materiali, è solo una libera organizzazione del campo pratico *sulla base* delle limitazioni arricchenti che ci hanno prodotti. Certo, l'azione individuale dell'organismo pratico non ha più niente in comune con quella di un altro organismo pratico in possesso di utensili rudimentali e di tecniche meno sviluppate : è vero che le condizioni della sovranità sono sociali.³⁰ Tutti sanno che la potenza dell'aereo non è quella dell'aviatore. Da altra parte, però, in quanto tale potenza si realizza praticamente solo grazie alla *praxis* specializzata del pilota, cioè con il

superamento dell'inerzia e con l'*utilizzazione* di forze d'esteriorità, tutti sanno anche il contrario, tanto è vero che i piloti di linea - tutti identici come individui comuni — si distinguono inoltre, e *per il gruppo stesso*, in base a quelle che scioccamente vengono chiamate le loro qualità individuali e che in realtà non sono nient'altro che la storia delle loro opzioni tecniche di liberi agenti dialettici. Per il pilota di linea in pericolo di morte, ciò che è escluso è un insieme di possibilità d'altronde perfettamente inutili nella circostanza (negare l'individuo comune in lui, il responsabile, solo padrone a bordo, le cui iniziative devono tutte tendere a salvaguardare l'aereo, ricadere nella paura, nell'isolamento e nell'irresponsabilità che caratterizzano una solitudine situata al di qua del suo essere di gruppo); quel che è richiesto, invece, è di superare la pura inerzia dell'essere-comune con un'azione (se ce n'è ancora una possibile) o di scegliere tra due tecniche, entrambe già sperimentate e difendibili : così, nella funzione, l'individuo pratico (come dialettica costituente) si ritrova o si rifà superando l'inerzia comune in una *praxis* che la conserva utilizzandola (il che equivale, si è detto, a superare l'inerzia dello strumento). L'individuo come *praxis* organica è *al di qua* dell'individuo comune in quanto se ne rende la singolarizzazione pratica. Ma in questo nuovo momento della sua realtà (ancora astratta perché non abbiamo percorso in senso inverso tutti i momenti dell'alienazione e del pratico inerte), egli non è niente di più che la *praxis* comune in quanto deve attuarsi con comportamenti individuali che la superano.

E' ovvio che l'individuo comune, in quanto il gruppo *lo produce*, è qualcosa di più e di diverso da quanto non ci appaia a tutta prima. La sua funzione infatti è un rapporto tecnico con un dato strumento. E, certo, la tecnica è lo strumento medesimo, in quanto dei significati sono stati depositi in esso (mediazioni tra l'agente e la cosa) dal lavoro degli Altri. Ma, beninteso, è anche il divenire-struménto dell'agente specializzato. Con l'apprendistato, l'istruzione professionale, ecc., lo strumento esiste come *εξίς* nell'organismo pratico di chi, per funzione, deve utilizzarlo. O, se si preferisce, alle interconnessioni delle parti della macchina (o dell'utensile) la *εξίς* dello specialista deve corrispondere come interconnessione di montaggi. Tuttavia, non siamo qui al

livello dell'alienazione : il gruppo si è costituito contro di essa e non vi è ancora ricaduto. Così pure non bisogna vedere questa interconnessione come una strumentalità inerte dell'uomo collegata all'inerte umanità della macchina. Di fatto, la *praxis* è la temporalizzazione dell' $\epsilon\chi\iota\varsigma$ in una situazione sempre particolare (o, piuttosto, *che rischia sempre di esserlo*); ciò significa che l'azione si definisce qui come superamento simultaneo dei montaggi con l'utensile, dell'utensile con i montaggi, e dell'insieme con un processo orientato che possibilità future hanno suscitato dal fondo dell'avvenire. Non c'è $\epsilon'\chi\iota\varsigma$ né *abitudine* senza vigilanza pratica, cioè senza un obiettivo concreto che venga a determinarle nella loro indeterminazione essenziale, e senza un progetto che le attui specificandole. Così, l' $\epsilon\chi\iota\varsigma$ come limitazione che arricchisce l'individuo comune si manifesta concretamente soltanto in e con una libera temporalizzazione pratica. La *routine* si oppone all'iniziativa, certo, ma questa contraddizione emerge a un altro livello : infatti ha senso soltanto in un conflitto storico e complesso che oppone strumenti di produzione nuovi a strumenti invecchiati, le forze produttrici alle relazioni di produzione, ecc. In quanto tale, la *routine* risponde a una situazione totale e traduce l'atteggiamento globale di certi gruppi e di certi ambienti (vale a dire, si manifesta nel quadro di un'alleanza politica e sociale di questi, ambienti con la classe conservatrice). Però, se si considera una pratica di *routine* (quella del contadino del Tennessee che rifiutava, nel 1939, di utilizzare l'energia elettrica) come azione particolare e nel suo rapporto positivo con un obiettivo particolare (arare, seminare, allevare, ecc.), la sua struttura non differisce per nulla da quella testé descritta : che faccia uso o no dell'elettricità, che voti per i democratici o per i repubblicani, che sia (per mancanza d'istruzione tecnica) ostile alle forme elementari della cooperazione, il contadino, con i suoi utensili di lavoro, definisce la sua pratica in base a certi obiettivi concreti e ogni giorno rinnovati; opera una trasformazione reale del campo pratico adattandosi alle difficoltà con i mezzi di cui dispone.

Gli esempi che ho scelto avevano soprattutto lo scopo di mostrare nel lavoro medesimo il superamento del *comune*, senza pretendere di rinviare ai gruppi semplici che studiamo.

Questi si caratterizzano, infatti, non soltanto per la loro integrazione, ma anche per il carattere rigorosamente comune dell'obiettivo e di conseguenza della *praxis*. Una squadra di football e un gruppo di insorti in armi, con tutte le loro differenze, hanno in comune, dal punto di vista che ci interessa, il fatto che l'azione di ciascuno trovi la sua oggettivazione reale solo nel movimento dell'oggettivazione comune. L'azione di ogni giocatore, nel caso della squadra sportiva, è stata predeterminata come possibilità indefinita dalla funzione, cioè dal rapporto con un obiettivo futuro che non poteva realizzarsi se non attraverso una molteplicità organizzata d'attività tecniche. Così, la funzione in ciascuno è relazione con l'obiettivo come totalità da totalizzare. Nel momento della partita ogni individuo comune realizza, alla luce dell'obiettivo del gruppo, una sintesi pratica (orientamento, determinazione schematica delle possibilità, delle difficoltà, ecc.) del terreno nelle sue particolarità attuali (il fango, forse, o il vento, ecc.); in tal modo, egli tenta di prepararsi, grosso modo, ai caratteri specifici della partita da giocare. Ma questa sintesi pratica - che, alla fin fine, è una specie di esame della situazione, di giro d'orizzonte totalizzante, - la realizza per il gruppo e in base all'obiettivo del gruppo e, in pari temp, in base al *suo* posto - cioè, qui, alla *sua* funzione. A partire dal momento in cui la lotta reale comincia, i suoi atti particolari (benché richiedano iniziativa, coraggio, destrezza, rapidità non meno che disciplina) non presentano più alcun senso se si prescinde da tutti gli atti dei suoi compagni di squadra (in quanto naturalmente ogni squadra è nello stesso tempo definita dall'altra). Non solo in astratto - cioè in quanto ogni funzione presuppone l'organizzazione di tutte - ma anche nella contingenza del concreto, in quanto la caduta o la balordaggine di un determinato giocatore in un certo punto del campo condiziona rigorosamente il movimento di un altro (o di tutti gli altri) e gli conferisce un significato teleologico, suscettibile d'essere compreso dagli altri giocatori (e, ma qui è secondario, dagli spettatori). Quel movimento, quel passaggio, quella finta, infatti, non possiamo desumerli dalla funzione stessa : quest'ultima definisce solo l'astratta possibilità di fare *certe* finte o certi atti in una situazione limitata e indeterminata

insieme. L'azione è un irriducibile : non la si può capire se non si conoscono le regole del gioco (cioè l'organizzazione del gruppo in base al suo obiettivo), ma non la si può in nessun caso ricondurre a tali regole; e neppure capirla in base ad esse se non si può vedere contemporaneamente l'insieme del terreno di gioco. Così, il carattere di un atto particolare è contraddittorio. Infatti, in se stesso, è un atto individuale completo (c'è uno *scopo parziale* : fare un passaggio; valutazione dello svolgersi della situazione *in base all'avvenire*, calcolo delle probabilità e decisione - che può essere modificata da nuovi sviluppi), mancato o riuscito, e la sua riuscita lo definisce da sola come processo dialettico *autosufficiente*. O, in altre parole, se diamo per scontato che *quell'*individuo si proponeva *quell'*obiettivo (fare un passaggio a quel compagno che egli ritiene meglio piazzato perché ne beneficia il gruppo intero), l'atto, come *praxis* costituente, irriducibile alla funzione, offre un'intera intelligibilità. Ma la impossibilità, appunto, di fermarci a questo obiettivo parziale ci è rivelata nell'esperienza dal fatto che la riorganizzazione permanente del gruppo si persegue (secondo regole generali ed esigenze particolari della situazione) e assorbe in sé ogni momento particolare che la condiziona; così il *sens*o dell'impresa particolare - anche se, in quanto tale, è riuscita - sta nella sua utilizzazione altrove da parte di altre imprese, di altri compagni. Bisognerebbe anche dire che quest'attività passata avrà la sua *giustificazione pratica* nel futuro : soltanto la breccia, il tentativo, magari lo scopo giustificheranno definitivamente il colpo d'audacia che ha fatto decidere di una certa tattica individuale a un certo momento. Così la *praxis* individuale, superando, con la sua temporalizzazione concreta, l'individuo comune, viene ad essere retrospettivamente modificata da ogni altra *praxis* in quanto si integrano tutte allo svolgimento della partita come processo comune. C'è *alienazione*?

Si rileverà, infatti, che la pratica individuale del giocatore si integra oggetti vandosi nel vivo svolgimento reale di una tattica (in altri casi, di una strategia) comune; ogni pratica, sollecitata da un momento dello svolgimento comune, si sprofonda nel momento che contribuisce a produrre in base al primo. Trova, come abbiamo visto, la sua giustificazione e la

sua verità nel processo compiuto. Ma siccome la convalida avviene attraverso mediazioni successive, cioè per annientamento successivo dei terzi a vantaggio della totalizzazione pratica (*quella data* iniziativa è giustificata da *quell'altra* che ha permesso al suo compagno, ma quest'ultima, a sua volta, deve essere mediata - relativamente al tutto - da altre iniziative), si potrebbe presentare l'oggettivazione — in quanto mediazione grazie all'altro e mediazione di questa mediazione ecc. — come un processo d'alienazione seriale. Così ritroveremmo lo schema del momento della necessità : l'azione dell'organismo pratico, oggettivandosi, si rivela come *altra*, quanto a essenza pratica e a risultati.

In realtà, l'alienazione (a questo livello, almeno) è qui solo apparenza: la mia azione si svolge muovendo da un *potere comune* verso un *obbiettivo comune*; il momento fondamentale che caratterizza l'attuazione del potere e l'oggettivazione della *praxis* è quello della libera pratica individuale. Ma essa si autodetermina come mediazione effimera tra il potere comune e il comune obbiettivo; *realizzandosi nell'oggetto*, non solo si annulla in quanto azione organica a vantaggio dell'oggettivazione comune in corso di compimento, ma questo annullamento-verso-l'obbiettivo gli fa *scoprire la praxis comune*. Non *in essa*, come struttura ontologica del progetto costituente (il che ci ricondurrebbe alla magia organicista), ma di fuori, come ciò di cui l'oggettivazione in corso dissolve in se stessa ogni lavoro individuale (cioè ogni, oggettivazione singola). Orbene, questa oggettivazione comune non è altro in realtà che la realizzazione dell'obbiettivo : il gruppo si temporalizza in un'oggettivazione che lo sopprime³¹ come organizzazione attiva a vantaggio del risultato come realtà prodotta. E tale soppressione totalizzante verso l'obbiettivo comune e a suo vantaggio, è l'impresa comune di ogni terzo, in quanto vissuta come indissolubile unità del diritto e del dovere. Quest'impresa comune si manifesta attraverso l'atto individuale che attua la funzione sulla base delle circostanze concrete e appunto grazie ad esso avanza verso il fine. Così, la *praxis* individuale è *mediazione che si sopprime* o, se si preferisce, che si nega a vantaggio del suo superamento da parte di un terzo. Il suo fine totale e particolare sta nel produrre un certo risultato come mezzo da superare verso il fine comune. Egli produce dunque

l'atto in vista dell'obbiettivo comune e mediato (dagli atti futuri dei compagni di squadra) e, in indissolubile connessione con il fine a lunga scadenza, affinché si dissolva in seno all'oggettivazione comune. In realtà -nell'incontro di football, per esempio - la sua azione ha un passato comune - cioè la continua riorganizzazione del campo operata dai giocatori — e tale campo comune è per l'appunto ciò che, a un certo momento della temporalizzazione comune, lo suscita a sua volta come individuo comune (indicando il pericolo comune, le possibilità comuni, le debolezze dell'organizzazione presente, ecc.) *in azione*. L'individuo comune con i suoi poteri, i suoi utensili, le sue capacità acquisite subisce nella *praxis* medesima un'alienazione alla libertà : non può proporsi uno scopo comune, infatti, senza che questo si trasformi istantaneamente in scopo individuale di una libera *praxis* costitutiva (il passaggio - inteso in funzione di tutto il campo organizzato e come mezzo della sua riorganizzazione offensiva - diventa l'occasione di combinare le posizioni e i movimenti dell'organismo individuale nei suoi rapporti individuali con il pallone, in funzione della tattica individuale di quel determinato avversario che vuole intercettarlo; il momento essenziale dell'azione diventa quello del *combattimento singolo*. Ancor prima di passare il pallone ad un compagno e di vedere il risultato di questa decisione rivelarsi progressivamente, bisogna che l'individuo trionfi *con le sue qualità personali* di un altro individuo che, nel gruppo avversario, esercita la sua stessa funzione, e che ha quindi beneficiato in linea di massima dello stesso allenamento ecc.). Ma questa trasformazione del potere pratico in libertà solitaria è solo un momento della metamorfosi che si compie con lo svelarsi nell'oggettivazione comune; e *proprio* questo svolgimento costituisce *il senso* del passaggio alla libertà solitaria, che è espressamente designata come mediazione tra l'individuo comune (che, nonostante tutto, si definisce fundamentalmente per un limite inerte da riattuare in libertà) e l'oggetti-vazione comune che si realizza *contemporaneamente* all'atto particolare (riorganizzazione *attorno* al passaggio) e riflette l'obbiettivo comune all'individuo comune. Con la mediazione della *praxis* singolare (di ciascuno e di tutti), l'individuo comune *si oggettiva* come individuo comune nell'oggetti-vazione comune che lo produce e che si

produce grazie a lui. Il momento della libertà è fatto per venir passato sotto silenzio poiché, ponendosi per sé, negherebbe la squadra.

È, del resto, quanto avviene nei casi in cui «manca lo spirito di squadra» - il che è raro negli sport e nel lavoro o nella ricerca, ma frequente in talune attività contraddittorie, per esempio nel teatro. Il «grande» attore, cioè il mostro sacro, manca di spirito di squadra : ciò non significa (o non necessariamente, perché può anche capitare) che egli ricada nella singolarità antecedente (che giunga in ritardo, che provi quando gli garba, che rifiuti di recitare pretendendosi malato, ecc.) ma vuol dire *in ogni caso* che la sua libera *praxis* si pone per sé come *individualità di al di là*. Sulla base del comune intento, dell'impresa comune, dell'organizzazione comune (ogni personaggio è una funzione definita da comportamenti e da discorsi strettamente condizionati dall'organizzazione reciproca dei tempi e dei luoghi), egli si afferma *da solo*. Questo fatto offre già un'anticipazione di quel che sarà - lo vedremo presto - l'usurpazione : egli cambia i posti fissati, i tempi del discorso, l'ordine. Orbene, nell'individualità come *al di là* del potere, questo non è un ritorno alla serialità, ma una confisca del potere a vantaggio di uno solo. Egli non ritrova la solitudine : diventa l'unità in atto del gruppo. E ognuno, servendo la comune impresa (Macbeth o Lear), si accorge di servire *lui*. Vi ritorneremo diffusamente.

Eppure non si deve credere che «lo spirito di squadra», cioè la rigorosa interdipendenza dei poteri in rapporto all'obiettivo comune, finisca per ridurre l'agente concreto alla sua funzione. Ciò sarebbe vero solo nel caso in cui la situazione - per la sua banalità quotidiana - potesse assimilarsi da sola a una generalità astratta (bel tempo, non troppo caldo, il vento è cessato, la squadra locale affronta sul proprio terreno la squadra di una località vicina, che le è familiare e nettamente inferiore). A partire dal momento in cui appaiono urgenze imprevedute (il che, in certo qual modo, è la regola) l'iniziativa individuale assume un'importanza notevole; nell'oggettivazione finale, ossia nella totalizzazione dell'impresa in base al risultato, il gruppo come totalità passata non si definisce più con l'ordine delle sue funzioni ma con l'integrazione reale degli atti particolari nella *praxis* comune e

con la gerarchia delle iniziative individuali nell'ambito della lotta «generale». Tuttavia ogni terzo valuta l'importanza di *quel determinato* terzo («per fortuna che tu eri lì...», «se tu non avessi avuto la rapidità di...», ecc.) *nell'oggettività totale*, ossia in base alla partita come totalizzazione che è *stata in corso* e si è soppressa *in un oggetto* (la vittoria). Questa totalizzazione superata (*totalità-al-passato*) è la realtà concreta della *praxis* organizzata in tutte le sue contingenze e in tutti i suoi accidenti materiali (dovuti alle circostanze accidentali dell'ambiente circostante), cioè della sua temporalizzazione storica; invece la funzione (all'inizio dell'incontro per esempio) è, per ciascuno, significato comune e parzialmente indeterminato di possibilità. Così l'individuo si manifesta per il gruppo, dopo l'azione, come momento concreto della totalità passata, come struttura d'irreversibilità nella sua temporalizzazione, dunque come *individuo comune*. Ma questo individuo comune è definito come individualità storica e concreta in quanto la sua azione è stata un momento imprevisto (e imprevedibile in base alla funzione) dell'impresa comune - o, se si vuole, dell'ordinamento realizzato dal gruppo sul gruppo. Dal gruppo come *comune* viene scoperta l'individualità *particolare* del suo atto (in quanto tale iniziativa è stata giustificata dagli sviluppi ulteriori). In lui, il gruppo assume coscienza d'aver assicurato la sua impresa comune con una manovra rischiosa e riuscita. O, se si vuole, in lui, ogni terzo assume coscienza della libertà pratica (libertà costitutiva della *praxis*) come *libertà creatrice nell'individuo comune*. Quest'illusione retrospettiva è nondimeno una struttura comune : il gruppo-totalizzazione si rivolge su se stesso in quanto totalità superata e, *in questa totalità superata*, coglie la libera *praxis* di quel tale terzo come superiorità pratica di un certo individuo comune. *Un tale*, per esempio, è *un buon portiere* : è ciò perché ha salvato parecchie volte la sua squadra con atti individuali, cioè con un superamento dei suoi poteri in una pratica creatrice. Ma se è possibile parlare, nel campo pratico-inerte, dell'essere-di-classe, per esempio, ne conosciamo la ragione: il sistema complesso delle alienazioni fa sì che la *praxis* individuale realizzi il suo essere volendo superarlo. Qui, dobbiamo capire che è il contrario : l'individuo supera il suo essere comune per realizzarlo; e *non si è centro-*

avanti o mediani come si è salariati. La funzione, come essere comune, è determinazione indeterminata che si temporalizza come arricchimento positivo in circostanze che si presentano come imperativi concreti necessitanti di opzioni concrete; così, non appena l'individuo comune «fa» una di queste opzioni, si supera come individuo comune per perdersi nell'oggettivazione comune. Quel che si chiamerà poi l'attaccante, il centroavanti, ecc., nel gruppo organizzato («Abbiamo un eccellente attaccante, ma i nostri difensori non sono niente di speciale» ecc.), cioè *l'individuo comune in quanto la sua funzione è determinata dai suoi atti passati* (e, quindi, si caratterizza in base alle sue possibilità future : si *conterà* sull'attaccante, si *appoggerà* su di lui questa o quell'azione) possiede solo un *essere passato*. Tale essere — che è oggetto di una designazione atemporale (mentre si tratta invece di un processo che si è temporalizzato) - si rivela all'apprensione pratica e retrospettiva dell'impresa comune; ma, nel momento della temporalizzazione, non c'è : ce la libera *praxis* organica che supera la funzione per annullarsi nell'oggettivazione comune ma che, in una determinata circostanza particolare, appare come significato irriducibile della totalità superata e strutturata. La funzione è limitazione astratta, inerzia superata e conservata dall'atto (nel momento della temporalizzazione) oppure è, se così si può dire, la singolarità dell'individualità comune in quanto l'atto, al passato, si rinchiude in limiti che essa gli ha prescritto (non per aver potuto realizzare solo il suo potere, ma per essersi dato espressamente questa realizzazione come obiettivo). Nel gruppo organizzato, nei momenti in cui la tensione pratica si allenta (senza che il gruppo tuttavia si dissolva) l'individuo comune coglie la sua funzione come sua singolarità comune : il *senso passato* del suo presente, è sia il suo compito come prescrizione-giuramento, sia i suoi *gesti* come attuazioni superate del compito nel corso delle imprese anteriori; il *senso futuro* di questo stesso presente funzionale è la determinazione del suo potere (in seno alle imprese future) mediante possibilità concrete che si definiscono semplicemente come il superamento proiettivo dei gesti passati e come loro metamorfosi in un aldilà futuro della coppia diritto-dovere : il *buon attaccante* è singolarizzato come individuo comune in quanto si è prodotto nell'avvenire, attraverso le sue azioni

passate, come capace di *fare di più* di quanto non sia richiesto da ciascuno al livello normale dell'organizzazione. Egli diventa capacità. Ora, questa *capacità* come determinazione dell'avvenire possibile non è altro che la libertà pratica e costituente dell'individuo organico vissuto come libera singolarità futura dell'individuo comune; è la *praxis* passata e superata, in quanto il membro del gruppo organizzato la vive come singolarizzazione del suo essere-nel-gruppo; è la libertà passata in quanto vissuta come ἔξις *futura*. Lasciando assorbire la sua libera *praxis* dalla totalizzazione comune, l'individuo comune si è riappropriato del suo essere-nel-gruppo come libera determinazione aldilà del compito e del giuramento.

Per la prima volta, abbiamo colto la relazione complessa fra l'organismo pratico al lavoro e l'individuo comune in quanto funzione. Ma questa esperienza ci insegna che l'efficacia dell'individuo comune, in quanto membro integrato al gruppo, dipende interamente dal momento mediatore della *praxis* organica, anche se tale *praxis* è di per se stessa utilizzazione di strumenti comuni e scoperta, attraverso essi, del campo comune che definisce il gruppo. Ciò significa che l'organizzazione è l'operazione reale che il gruppo effettua su se stesso, come distribuzione dei compiti in funzione della *praxis* comune. La *praxis* comune, invece, è il condizionamento mutuo o successivo delle funzioni, in quanto una molteplicità d'azioni individuali le iscrive concretamente in una situazione definita. La sola azione specifica e diretta del gruppo organizzato, è dunque l'organizzazione e la sua continua riorganizzazione, in altri termini la sua azione sui suoi membri. Con ciò, beninteso, vogliamo rilevare che gli individui comuni decidono delle strutture interne della comunità e non che il gruppo-in-sé le imponga come categorie. Però quel che qui importa è che, dal punto di vista della funzione, si definisce simultaneamente come compito da eseguire (operazione che si definisce in base all'oggetto trascendente) e come *rapporto* tra ogni individuo comune e tutti gli Altri. Non si tratta di un puro rapporto logico e formale, e sappiamo invece che dev'essere in ogni caso una determinazione della tensione «diritto-dovere» che è il nesso obbiettivo e interno di una comunità in via d'organizzazione. In altri termini, il *rapporto* è originariamente sintetico e pratico, poiché specifica il potere di ciascuno su

tutti e su ciascuno; bisogna definirlo come relazione umana d'interiorità. Ma, introducendo questa specificazione sotto la pressione delle circostanze, il gruppo che si organizza deve passare dall'omogeneità fluida (per cui ciascuno è il *medesimo*, qui e dappertutto) a un'eterogeneità regolata. L'alterità riappare esplicitamente nella comunità. La sua origine può essere trascendente : se la comunità si differenzia è perché, nell'unità di una stessa minaccia, i pericoli e i mezzi di difesa (o d'attacco) *sono sempre altri* e variano in funzione delle determinazioni spaziali e temporali. Ma la fonte della differenziazione può essere interna : nella misura medesima in cui l'insieme strumentale che caratterizza un gruppo (nella sua evoluzione) può essere considerato come l'oggetto comune immanente di questa comunità; in tal caso, la distribuzione dei compiti ha per obbiettivo una migliore utilizzazione dell'attrezzatura tecnica, oppure ha luogo sotto la pressione delle invenzioni nuove e dei nuovi utensili. In ogni caso, quel che conta è che il gruppo reinteriorizza l'alterità per meglio lottare contro di essa: sia per dominare le complessità di un oggetto immanente, sia per far fronte a una diversità trascendente. Nel gruppo organizzato, l'alterità dei membri è in pari tempo indotta e *creata*. Dopo il giuramento, infatti, ogni terzo resta *il medesimo* che gli altri terzi, sebbene il giuramento sia fatto in vista di una differenziazione (ancora astrattamente preconizzata). O, se si vuole, mediante giuramento il terzo s'impegna a negare ogni possibilità d'alterità, in quanto potrebbe venire dalla sua azione d'individuo pratico o da una qualsiasi εἴς (il giovane che ha prestato giuramento in un gruppo di combattimento riceve dalla situazione un'εἴς nuova: è, per esempio, colui che non ha mai combattuto, o che non è agguerrito, ecc. Quel che era solo, in periodo di pace civile, una determinazione astratta e puramente logica diventa nella *praxis*, per via della pressione nemica e in base all'obbiettivo comune, εἴς - insieme di possibilità negative, non saper tirare, aver paura, ecc. — e questa εἴς lo distingue ad esempio dal vecchio soldato che presta servizio a suo fianco : egli è *altro* che un combattente agguerrito. Con il suo giuramento, però, il giovane combattente giura di mettere questa alterità tra parentesi, di renderla accidentale e trascurabile). Sennonché, nello sviluppo dialettico del gruppo

statutario e nel suo passaggio al gruppo organizzato, si può vedere chiaramente che la funzione del giuramento (esercitare il terrore Sull'Altro e, facendo *tabula rasa* di tutto, instaurare in ciascuno la dittatura del Medesimo) è fondare la reintroduzione dell'alterità. La si sopprime, direbbe Lévi-Strauss, in quanto Natura, per reinteriorizzarla in quanto Cultura. L'alterità-cultura diventa invenzione dell'uomo e libero mezzo di mantenere il libero gruppo allorché quest'ultimo può associare indissolubilmente i due seguenti procedimenti : affermare l'indifferenziazione radicale e la rigorosa equivalenza dei suoi membri in quanto individui comuni (con il giuramento); su tale perfetta equivalenza produrre egli stesso alterità funzionali, cioè tali che definiscano l'Altro nel Medesimo con il suo impiego.³² Così ciascuno è Altro nel gruppo in quanto il gruppo ha deciso così e solo nella misura in cui tale alterità è un rapporto definito da una regola, conformemente a una *praxis*, e in cui tale rapporto *in quanto stabilito* può essere oggetto di una comprensione pratica. Membro di una serie, io non capisco perché il mio vicino sia altro; l'alterazione seriale rafforza l'alterità accidentale (nascita, organismo) e la rende inintelligibile; membro di una viva organizzazione, capisco che l'Altro è un'invenzione pratica e significativa di *noi-che-siamo-gli-stessi*. Da questo punto di vista, il *rapporto con me* di un compagno di squadra è perfettamente comprensibile : è, se si vuole, il mezzo, l'oggetto, il principio di ogni comprensione pratica nel gruppo organizzato. È altro *perché bisogna* (nella prospettiva dell'obbiettivo comune e della *praxis* comune che delinea all'orizzonte) che questo o quello sia compiuto, affinché venga eseguito un certo altro compito che condizioni la mia possibilità di compiere il mio. E la connessione teleologica di queste funzioni è immediatamente data nell'atto funzionale : nessuno ha bisogno d'esplicitarla nel discorso o di considerarla da un punto di vista contemplativo (il che sarebbe d'altronde impossibile). Agire e comprendere fanno tutt'uno. Comprendendo il mio scopo, comprendo³³ quello dell'Altro e li comprendo ambedue - e quelli di tutti gli Altri - muovendo dall'obbiettivo comune. E, proprio nella misura in cui il gruppo restituisce come potere consacrato le «qualità» individuali, la differenza di cultura o di forza fisica che avvantaggia quel

certo Altro riceve, per così dire, uno statuto d'intelligibilità : tutto avviene come se il gruppo avesse prodotto in un certo punto la forza o il cervello di cui aveva bisogno. Di modo che il mio rapporto con quel cervello o quei muscoli sarà anzitutto sociale, fondato sull'ubiquità del giuramento e sull'equivalenza *dei medesimi*. Non è anzitutto un uomo più forte di me, ma un rafforzamento della difensiva comune in un certo luogo che rischia più di un' altro di essere attaccato. Però tale rafforzamento pratico ha per condizione esplicita la fratellanza egualitaria; e ne è solo una specificazione: il rapporto giurato di fraternità è incanalato da un rapporto di funzione. Di fatto, nei piccoli gruppi organizzati (senza relazione diretta con la comparsa del comandamento), si ha cura di determinare con molta esattezza i limiti dei poteri di ognuno, ciò che compete a un certo terzo e ciò che compete a un certo altro. I conflitti all'interno del gruppo nascono di frequente dal fatto che le competenze sono rimaste indeterminate su questo o quel punto o dal fatto che una circostanza nuova, formulando un problema nuovo, crea in talune funzioni (e quindi nel rapporto tra gli uomini) un'indeterminatezza provvisoria. Così la libertà, come *praxis* comune, ha dapprima inventato il rapporto di socialità sotto forma di giuramento; adesso, inventa le forme concrete della relazione umana. Ogni funzione, come rapporto fra me e un Altro o tutti gli Altri, si definisce *negativamente* come limite reciproco (diretto o indiretto) di competenze, e positivamente come azione che richiede e permette la mia azione. Ma la funzione è l'individuo comune o l'Essere-nel-gruppo di ciascuno. A livello dell'organizzazione, l'essere-nel-gruppo non è più una determinazione astratta e polivalente delle relazioni umane, è la relazione organizzata che mi unisce a ciascuno e a tutti. La *relazione umana* però, esprimendo concretamente un *essere*, ne riceve l'inerte rigidità. Si tratta, infatti, di reciprocità di poteri fondate sul giuramento, cioè sulla libera negazione di certe possibilità. In realtà, i rapporti tra individui comuni, in quanto tali rapporti si presentano come temporalizzazione del loro «essere» entro limiti determinati, tentano di non lasciare niente di indeterminato (ciò è chiaro ad esempio, quando un'associazione, nelle sue prime sedute, stabilisce il suo ufficio, i segretari, il tesoriere, le commissioni, ecc. Più chiaro ancora quando i rapporti sono

gerarchici). La definizione delle competenze, essendo *distribuzione di compiti*, implica che un certo individuo funzionale non possa mai avere con un altro un determinato tipo di relazioni : è il senso negativo di tutti i «regolamenti». Nel gruppo organizzato, la relazione umana comporta i propri limiti liberamente accettati. Ma, come abbiamo visto poco fa a proposito del compito, la limitazione concreta delle relazioni statutarie corrisponde a un arricchimento positivo: di fatto, nei limiti ad esempio di relazioni gerarchiche, si vedono differenziarsi un grandissimo numero di sottopossibilità, mentre nel gruppo che ha prestato giuramento, la sola possibilità, nella sua astrazione intera e nella sua perfetta indeterminazione, era per ciascuno di mantenere il gruppo contro ogni sorta di minacce esterne ed interne. Si tratta della stessa cosa (in senso negativo). Ma il rapporto gerarchico fra superiore e subordinato, per esempio, consiste per l'appunto, nell'evitare rotture interne (insubordinazione o trascuratezza) con comportamenti positivi e adattati (rifiuto sia del volontarismo che del determinismo, ecc.). D'altra parte lo scopo dei giurati era urgente ma ancor vago; il giuramento della Pallacorda ne è un esempio : di fronte ad una minaccia ancora imprecisa, ma all'ostilità crescente dell'aristocrazia e della corte, i deputati del Terzo Stato giurano *di non lasciarsi disunire*. La tattica da seguire, la ignorano. E d'altronde è il popolo, a Parigi, che risolve il problema. Invece, l'unione del gruppo organizzato è sempre definita dal suo obbiettivo, e quest'ultimo è *concreto*.

I rapporti tra individui comuni devono dunque essere inventati di continuo nei limiti prescritti da un compito concreto e nell'unica prospettiva di condurre questo compito a buon fine.

Orbene, questo rapporto non è più la semplice relazione determinata di ciascuno con ciascuno, con tutti e attraverso tutti : è, in primo luogo, una certa reciprocità mediata, che unisce un X a un Y (o a degli Y); la mediazione è operata dal gruppo intero come totalizzazione in corso (e non come insieme di unità), cioè come *praxis* comune che si dà le sue leggi; e proprio con l'intermediario di nuove reciprocità - unenti stavolta gli Y a degli M, e, attraverso questi M, a degli N, ecc. — il termine comune X è in rapporto con ciascuno e

con tutti. Così ogni individuo comune viene specificato e le sue relazioni dirette e indirette, all'interno del gruppo, sono necessariamente specifiche e si stabiliscono con altri individui specificati; per di più, in questo concatenarsi di relazioni specifiche che uniscono un X agli Y e poi, *tramite gli Y*, a degli M e tramite gli M a degli N, ecc., il gruppo interviene di nuovo, come *praxis* totalizzante e definita dal suo obbiettivo, ad ogni relazione nuova, per operare la mediazione. Tuttavia, la struttura considerata qui è troppo semplice; in verità, si complica da sola : bisogna notare infatti che c'è sempre una possibilità concreta che la relazione mediata di X con N si compia *sotto lo stesso rapporto*, sia attraverso una catena indiretta di relazioni specifiche, sia direttamente. Nel caso in cui questa possibilità fosse realizzata, rimarrebbero due sottopossibilità : o il rapporto diretto e il rapporto indiretto di X con gli N non differiscono quanto alla specificazione (il generale fa trasmettere gli ordini ai soldati per via gerarchica ma può, in talune circostanze, trovarsi direttamente di fronte a un'unità combattente e impartirle ordini di persona) oppure il rapporto diretto e il rapporto indiretto sono di specificazione diversa (*in linea di principio* -non si tratta qui di esaminare la verità del fatto - il rapporto gerarchico e indiretto di un direttore sovietico con gli operai e gli impiegati si sdoppia all'interno del partito - di cui il direttore è sicuramente membro e al quale molti operai e impiegati sono iscritti - in un rapporto diretto in cui la gerarchia è dissolta e sostituita da un'altra gerarchia. Al limite, ipotesi strettamente *logica* e che non è mai realizzata, il direttore potrebbe comandare indirettamente a un dirigente locale del Partito e, come membro, obbedirgli direttamente, trovarsi direttamente sottoposto ai suoi ordini). È frequente d'altronde che i due casi si diano insieme e definiscano un medesimo potere in rapporto a due sottogruppi diversi. Un X con degli M, ha un rapporto diretto di specificazione identica; con degli N, ha un rapporto diretto e un rapporto indiretto di specificazione differente. Queste relazioni diverse possono essere stabilite in occasione della distribuzione dei compiti; non è raro neppure che si precisino nel corso dell'azione comune. Conviene aggiungere inoltre che, se il gruppo è numeroso e relativamente disperso, le relazioni indirette tendono a perdersi nell'indefinito; oppure

la limitazione delle competenze per tutta una zona interna lascia indeterminata la relazione comune che deve unire individui comuni ai poteri specificati : in ambedue i casi il rapporto originario «Terrore-Fratellanza» ricompare nella sua nudità — in generale nella sua forma positiva — onde gli individui comuni di cui conosco l'esistenza, che lavorano alla *praxis* comune e con cui non ho contatti diretti, sono *miei fratelli*. Sennonché, la fratellanza come affermazione che ogni Altro è il Medesimo non sopprime l'eterogeneità. Ognuno di quei lavoratori, di quegli sportivi o di quei combattenti è mio fratello *in quanto, con la sua funzione differenziata*, mi comanda e mi consente di eseguire *la mia funzione*. La fratellanza si rivela nella sua nudità astratta tra individui eterogenei come rapporto immediato e fondamentale che sussiste in mancanza di una relazione specificata. Nei rapporti funzionali - diretti o indiretti - questa connessione fondamentale esiste, come il tufo sintetico su cui tutte le relazioni sono edificate; ma essa non si lascia cogliere nella sua forza astratta, proprio perché tocca a lei fondare le differenziazioni. Così il rapporto tra due individui comuni in seno a un sottogruppo può ben essere astrattamente designato da loro come fraternità : di fatto - eccetto il caso in cui la congiuntura storica dissolve le specificazioni senza spezzare il gruppo — si tratta solo di una determinazione del discorso. Essi attuano il legame fondamentale e lo trasformano affermandolo appunto nell'azione reciproca, nella loro funzione e nel loro rapporto specifico come mediato : ma a questo livello della *praxis*, il discorso è pratico e concreto : serve a dare degli ordini o a denominare le funzioni rispettive di ciascuno.

Inoltre, quando ho preso arbitrariamente «una X» nel suo rapporto con gli Y, ho supposto, per procedere più in fretta, un cominciamento assoluto. Ciò non ha importanza se si ristabilisce il vero itinerario dell'esperienza dialettica, ma commetteremmo un errore se ci fermassimo a questa maniera di classificare e di pensare : infatti, se si dovesse partire arbitrariamente dal sottogruppo degli X o dal sottogruppo degli Y o da qualunque altro, per considerare l'insieme dei rapporti mediati, saremmo costretti ad ammettere che esiste perlomeno un caso in cui tutte le funzioni sono *indipendenti* le une dalle altre : quello in cui si rivelano il gruppo e le sue

strutture in base a una qualsiasi tra esse. In realtà, i rapporti di X con i sottogruppi degli Y, degli Z, ecc., assumono senso solamente nell'*ambito propriamente detto* dell'organizzazione, cioè nella *circularità*. Infatti, la possibilità di cominciare dappertutto la scoperta dei rapporti specifici, significa in sostanza che ogni relazione è duplice: X non ha relazione funzionale con Y e Z, se non nella misura in cui le relazioni specifiche, dirette e indirette, di tutti i poteri individuati del gruppo ritornano su di esso per specificare il suo potere. In altri termini, posso, *a priori*, determinare tanto i poteri di X in base ad Y, quando quelli di Y in base ad X. Si tratta naturalmente di una determinazione logica : la *praxis* reale accentua le subordinazioni e le coordinazioni, temporaneamente o definitivamente. Ma se la struttura pratica di un gruppo organizzato ha un orientamento, se, *praticamente*, è questo l'orientamento che devo cercare («chi è il responsabile?», «a chi devo rivolgermi ?», ecc.), la lettura vettoriale non sopprime la struttura circolare : quest'ultima non è altro, infatti, che la determinazione dell'ambito «Fraternità-Terrore» *tramite la reciprocità mediata*.

Abbiamo scoperto nell'esperienza che il gruppo organizzato è — qualunque sia concretamente - una circolarità complessa di reciprocità mediate, dirette e indirette. In ciò, non fa che determinare ed arricchire la prima reciprocità, che abbiamo visto costituire il rapporto originario del gruppo in fusione. Ma non possiamo procedere oltre senza esaminare questo nuovo tipo di reciprocità — che, nato dalla reciprocità fondamentale, è una costruzione del gruppo, e, più precisamente, un prodotto del suo lavoro sulla relazione originaria.

Ora, il primo effetto di tale lavoro sta nell'aver rovesciato il rapporto fondamentale. La reciprocità mediata, nel gruppo in fusione, sorge dalla *praxis* medesima come rapporto di convergenza tra due terzi che si avvicinano l'uno all'altro nel movimento generatore del gruppo : io mi vedo venire nell'altro (il medesimo), in quanto l'altro si vede venire in me, e, proprio grazie a questo movimento di raggruppamento, ciascuno si rende terzo costituente e terzo costituito volta a volta. La reciprocità è relazione diretta, convergente, vissuta. Abbiamo visto come le vicissitudini dell'azione, e poi le trasformazioni della situazione, producano pian piano le diversità dei compiti.

Sin dal gruppo in fusione (*altrove*, è sempre *qui*; ma *altrove*, il nemico è altro e si comporta altrimenti), tale diversità s'interiorizza; contro i pericoli della differenziazione il gruppo reinventa la sua unità nella libertà del giuramento. Ma il giuramento stesso come relazione fondamentale tra gli agenti è *reciprocità*. Solo la reciprocità può produrre la libera limitazione in me della mia libertà : ho mostrato come mi ritrovassi in me stesso come Libertà-Altra in quanto ero nell'Altro la sua garanzia d'essere sempre il Medesimo che me e in quanto il giuramento dell'Altro mi garantiva contro il Medesimo che lui. C'è reciprocità ma, in quanto essa mi permette di qualificare la libertà pratica con l'inerzia, è già una reciprocità *lavorata*. Il giurato ha fatto uso della mediazione tramite il gruppo per trasformare interamente il libero rapporto spontaneo che abbiamo scoperto all'inizio della nostra esperienza. Sin dal giuramento, la reciprocità è *centrifuga* : invece d'essere un rapporto vissuto, concreto, prodotto dalla presenza di due uomini (ci sia o no mediazione), diventa *il rapporto della loro assenza* : ognuno nella sua solitudine o nell'ambito del sottogruppo ricava garanzie ed imperativi dalla qualificazione in inerzia di individui comuni che non vede più. In tal senso, non è più la viva invenzione dei rapporti a chiamarsi reciprocità : è, invece, la inerzia reciproca. Con il giuramento, l'uomo si erige contro il potere separatore della materialità inerte (distanze spaziotemporali, ostacoli, ecc.) ma continuamente, l'interiorizza, e la reciprocità come inerte limite della libertà viene all'uomo dall'esterno come esteriorità contro l'esteriorità ed esiste in lui come *materia lavorata*. Questa inerzia medesima, appena dirozzata, viene dalla funzione raffinata in ciascuno, e trasformata in compito preciso, in relazione pratica con degli strumenti, un luogo, dei nemici o delle cose. E siccome questa reciprocità inerte si è stabilita per fondare i poteri come alterità ritrovata in seno alla libertà, bisogna capire questo apparente paradosso : l'eterogeneità delle funzioni (anche nel caso della gerarchia) è solo una determinazione della reciprocità inerte. Dico che è un paradosso apparente, perché le relazioni che uniscono due termini eterogenei e li concernono nella loro eterogeneità sembrano - almeno dal punto di vista della logica positivista - relazioni vettoriali, ossia

univoche. Tra un individuo comune e un altro, si può stabilire un duplice sistema di relazioni orientate (in senso inverso). Ma le differenze delle loro funzioni sembrano non permettere di fondere questi due sistemi in uno solo a doppio senso. Quel medico cura un assessore comunale; vota per lui alle elezioni comunali. Esiste dunque un insieme di rapporti che vanno dal medico al malato (le *cure*, la conoscenza pratica di quel corpo e delle sue carenze), altre che vanno dal malato al medico (fiducia, onorari, ecc.); nello stesso tempo, aggiungiamo un altro sistema relazionale : amministratore —> amministrato, elettore —> eletto. Tutte queste circostanze interferiscono, beninteso, e tali relazioni si condizionano. Ciò non toglie che la reciprocità sembri esclusa *a priori* : sarebbe assurdo dire che il medico sta al malato come il malato sta al medico e, più ancora forse, che il medico sta al malato come l'amministrato sta all'amministratore.

Ma il fatto è che ci siamo serviti di un esempio prendendolo di proposito in una situazione sociale che non si caratterizzava (o non necessariamente) con l'appartenenza degli individui allo stesso gruppo organizzato. Così l'eterogeneità si fonda più o meno (vedremo più tardi in quale misura) sull'alterità seriale e subita. È vero che quel medico cura l'assessore comunale perché appartiene allo stesso gruppo politico (si sono conosciuti in occasione di una campagna elettorale, ecc.). Ma non è vero che sia diventato medico affinché l'altro fosse assessore - né viceversa. Nel gruppo organizzato invece, l'eterogeneità si è modellata sui bisogni della *praxis*, si è inventata sulla base delle garanzie reciproche ed è determinazione della reciprocità mediata. È quel che si chiama talvolta - e impropriamente - interdipendenza. Ma l'interdipendenza, abbiamo visto, può essere subita nell'alterità seriale : nell'assemblamento inerte, ognuno dipende dagli Altri in quanto Altri e in quanto lui stesso è un Altro. L'interdipendenza, qui, è il libero rovesciarsi dell'interdipendenza seriale : ognuno si rende dipendente dall'Altro in quanto sono entrambi *i medesimi*. La mediazione delle funzioni è la *praxis* comune : il gruppo mi produce come potere di realizzare quella particolarità della *praxis* comune, affinché tale *praxis* possa realizzarsi in totalità e circostanziarsi oggettivandosi; con il compimento di tale funzione, permetto,

attraverso lo sviluppo dell'azione comune, ad ogni singola funzione di circostanziarsi, di realizzarsi come altro particolare dell'oggettivazione. Così la reciprocità di due funzioni radicalmente eterogenee resta inintelligibile finché non si prende cura di mediarle con il gruppo pratico, ma rivela la sua piena intelligibilità a chi comprenda le due funzioni in base alla *praxis* comune. Non intendiamo con ciò, tuttavia, che in *tutti i* gruppi organizzati, *tutti* gli agenti siano indispensabili. Ciò dipende evidentemente dall'obiettivo e dalle circostanze : c'è anche, se si vuole, un'utilità marginale dell'individuo comune, poiché, secondo le circostanze (mancanza di mezzi finanziari, mancanza di armi o di uomini) si sopprimono funzioni *in un certo ordine*, che è variabile secondo la *praxis* e il fine.

Però questa riorganizzazione, sempre possibile, in funzione di una penuria, è in realtà la creazione di un altro gruppo, con altri mezzi e, spesso, con un obbiettivo più limitato. Il problema non sta nel determinare *chi* sia indispensabile all'azione comune e *chi* no; o piuttosto, il problema è pratico e non critico : quel che conta, per noi, è che, in un gruppo in azione, l'organizzazione dei poteri e dei compiti crea un ambito interno e concreto con sue strutture, sue tensioni, sue relazioni immanenti; questo ambito interno in quanto si definisce in rapporto all'obbiettivo trascendente è la realtà pratica del gruppo, la sua fisionomia e la sua oggettività interna. Solo in quanto funzione, mantiene questa realtà oggettiva, attraverso avvenimenti definiti, e solo per una molteplicità data (e in condizioni fisse o poco variabili : bilancio, mezzi di comunicazione, ecc.), è il reciproco degli altri. Che questa o quella possa atrofizzarsi o scomparire quando la situazione si trasforma, è evidente : ma ciò non senza che il gruppo proceda a un riordinamento e senza che modifichi le relazioni interne dei suoi membri, e quindi la sua struttura. Le funzioni sono reciproche nel senso che contribuiscono nella reciprocità a mantenere tutte insieme una certa fisionomia interna del gruppo in attività, cioè in quanto sono state definite da *un piano pratico* che è lo schema direttivo dell'azione. Un gruppo politico che epura se stesso e sopravvive all'epurazione, prova per ciò stesso che i membri epurati non gli erano indispensabili : ma, di conseguenza,

diventa altro e il nuovo statuto che si dà lo definisce irreversibilmente. Il più delle volte, d'altronde, tutte le funzioni sono dapprima egualmente indispensabili : ciò perché vengono stabilite in base a tecniche e a strumenti che hanno, da soli, contribuito a definire un certo tipo d'azione. Quest'azione può sembrare poi piena di sprechi e poco efficace : ma, dal punto di vista di altre tecniche e in base ad altri strumenti. Non si tratta dunque in alcun caso di gerarchizzare le funzioni nell'assoluto (quando invece esse si definiscono in una temporalizzazione datata) ma, *al contrario*, il carattere fondamentale di un gruppo organizzato sta nel loro condizionarsi e garantirsi tutte con la mediazione della *praxis* comune in corso. In base a ciò, ciascuna diventa il significato dell'altra, in quanto è anch'essa significata dalla *praxis* e ciascuna contiene l'altra nella sua attività pratica. Ciò è particolarmente manifesto nei gruppetti rigorosi e limitati, come la squadra sportiva, in cui ogni movimento del compagno di squadra, colto *nella sua differenziazione funzionale*, è decifrato proprio nel movimento che suscita in un altro compagno, in quanto funzione differenziata, attraverso il campo pratico definito dall'azione di gruppo e in funzione di tutti gli altri movimenti.³⁴ La mediazione per un portiere o per un centroavanti è il terreno stesso, in quanto la *praxis* comune ne ha fatto una realtà comune e pratica da occupare, o da percorrere, con un coefficiente variabile d'utensilità e d'avversità; e ogni riorganizzazione in corso della squadra sul terreno lo costituisce *mediante il terreno stesso* come *funzionalmente situato* (rispetto al pallone, all'avversario di fronte a lui, ecc.). Ma da questa situazione spazio-temporale, appena egli l'assume e la supera con la sua *praxis* (conformemente alla sua funzione), la situazione comune di tutta la squadra viene *reciprocamente* modificata. Per uno spettatore, capire una partita significa appunto decifrare, come continua totalizzazione, in base a un obiettivo noto, le specificazioni funzionali e singolarizzate della reciprocità mediata.

Senonché la *reciprocità inerte*, come inerzia reciproca, non si riduce alle forme semplici che abbiamo appena considerato. Beninteso, è e rimane centrifuga, si afferma contro il vuoto e la separazione. Ma abbiamo appena visto la sua struttura

originaria: quel che A fa per la *praxis* comune è necessario perché B possa fare quel che fa, e viceversa. Essa si complica sotto la pressione delle circostanze per la semplice ragione che è divenuta una specie di materialità inorganica della libertà. Così, in certo qual modo, la materialità inorganica ridiventa, grazie ad essa, mediazione tra gli agenti pratici, come la cosa lavorata (metallo prezioso, ecc.) nel campo praticoinerte. Ciò significa che il gruppo agisce senza posa su di essa per modificare le sue controfinalità possibili e che non può agire se non instaurando nuove reciprocità : infatti, *l'organizzazione* come *praxis* interna non può sorgere né mantenersi nell'ambito della reciprocità senza rendersi determinazione di tale reciprocità come libera relazione inerte d'interiorità sintetica. Ma abbiamo sempre descritto il gruppo organizzato come se fosse composto di individui relativamente omogenei o differenti, soltanto per alcune qualità la cui stessa diversità si adatta felicemente alla differenziazione in funzioni. Sarebbe a rigore il caso dei gruppi selettivi, che assicurano da soli la loro .verifica secondo certe regole. Ma il gruppo organizzato è un genere larghissimo di cui il gruppo selettivo è solo una piccola specie. Di fatto l'organizzazione avviene sul posto, con gli strumenti e con gli uomini a disposizione (almeno nella maggior parte dei casi e nel vivo mondo dell'*attività costitutiva*). Anche il rapporto sintetico di unità e la regola di reciprocità - onde il gruppo si staglia rispetto alle altre molteplicità e in una certa molteplicità sino allora inerte - fanno apparire positivamente, all'interno dell'interiorità prodotta e in funzione di quei rapporti d'interiorità, differenziazioni che, *fuori dal gruppo*, erano soltanto inerti relazioni d'esteriorità e che, nel gruppo, diventano *reciprocità non volute*. Mi farò capire meglio con un esempio : sappiamo, sin dall'inizio di questa esperienza, che una nazione non è un gruppo. Per cui la proporzione fra giovani e vecchi, in essa, dipende da processi complessi (i soli che rappresentino il concreto assoluto, come vedremo, cioè il continuo conflitto fra la *praxis* di gruppo e i processi praticoinerti, la presenza delle strutture comuni persino nella serialità e della serialità persino nei gruppi organizzati) che non possono, *presi nell'insieme*, corrispondere a una *praxis* : con questi processi, infatti, il demografo intende designare, in qualità di fattori immediati, i comportamenti sessuali nelle

diverse classi di una società definita, i progressi dell'igiene nelle case, quelli della medicina, ossia la tecnica medica nel suo rapporto con il tasso di mortalità infantile e senile. Ciò, di fatto, *in* una società già definita dal rapporto fra bambini e vecchi, ossia che trasmette alla nuova generazione una certa struttura demografica, sulla cui base le correnti demografiche scaturite dalle condizioni nuove modificheranno parzialmente i dati ereditati. E', beninteso, come mostrava Marx in un passo già citato in *Questioni di metodo*, la «popolazione» è un'entità astratta : le sue variazioni ci rimandano all'insieme delle condizioni materiali e del processo storico. Proprio così, il computo della nostra natalità dopo la guerra è un processo che si osserva nel suo sviluppo senza che se ne possa carpire interamente il significato (si è creduto inizialmente a un fenomeno passeggero, comune a tutti i dopoguerra. Ma esso persiste e si stabilisce abbastanza paradossalmente poiché è - almeno per certe singolarità — tipico della Francia). Ma a partire dal momento in cui la ricerca economica (o tecnica, o sociale e politica) considera la *produzione* francese - o la redistribuzione del reddito nazionale, o le esigenze demografiche di un progresso economico, ecc. - e decide, con un'ipotesi di lavoro costantemente ripresa, di considerare la popolazione attiva o i tipi di lavoratori (primari, secondari e terziari, o per classi, o secondo qualunque progetto sintetico) come un gruppo unificato, *ad un tratto* le relazioni di pura contingenza esterna che uniscono in *apparenza* un alsaziano adulto, che vive e lavora a Parigi, a un vecchio nato a Parigi e a un ragazzo di quattordici anni che passa per la strada al loro fianco e che viene da Nantes, tali relazioni si rivelano *strutturate in reciprocità*. Infatti, il vecchio e il ragazzo diventano, *nel gruppo dei produttori*, elementi improduttivi e da nutrire. Eppure il bambino è, per una società, l'occasione di un investimento : essa spende per farne un lavoratore. Il vecchio è più o meno un peso morto (ovviamente considero queste relazioni soltanto dallo stretto punto di vista degli economisti e dei demografi contemporanei). In base a ciò, vediamo l'adulto (che, sin dalla società primitiva, confonde morte e nascita, infanzia e vecchiaia : non *in primo luogo* nel nome di misteriose intuizioni, ma perché sono *bocche inutili*) impegnato in una doppia reciprocità : una parte del suo prodotto, infatti

(qualunque sia il regime, beninteso), va al bambino, una parte al vecchio messo a riposo. La reciprocità nel caso del bambino è quella fra capitale investito e interessi : lo si mantiene perché dia il cambio e mantenga a sua volta; lo si lascia mantenere, governare e produrre in questa prospettiva. L'altra reciprocità rinvia al passato, cioè si tratta di una reciprocità temporale : il contratto o il giuramento - per quanto non abbia mai dato occasione a un atto particolare - risalgono all'epoca in cui il vecchio era un adulto in piena forza e l'adulto d'oggi un bambino; vale a dire, ritroviamo la situazione anteriore; soltanto, viene vissuta nelle sue conseguenze e trent'anni più tardi: vediamo qui che le funzioni come reciprocità possono *succedersi*, e la seconda apparire quando la prima non esiste più. D'altronde ci interessa non tanto questo quanto piuttosto il fatto che, non appena si totalizza, le differenze si interiorizzano e sono vissute come caratteri particolari della *praxis* comune, cioè come fisionomia interna del gruppo. La comunità francese, considerata come raggruppamento di produzione, ha una struttura presente e un avvenire diverso, secondo la proporzione fra giovani (di età inferiore ai 15 anni, per esempio) e vecchi (di età superiore ai 60), cioè secondo la proporzione fra *lavoro utile* (produzione di beni e produzione di lavoratori futuri) e *sacro* (reciprocità di giuramento e mantenimento di vecchi lavoratori) che la caratterizza. In realtà, il demografo, il sociologo e l'economista *scelgono per semplificare* di considerare la comunità attiva come gruppo organizzato : ne hanno diritto a condizione di non lasciarvisi prendere, e di vedervi un'ipotesi euristica o un metodo d'esposizione. Ma questo esempio mostra chiaramente in quale misura l'unificazione pratica di una molteplicità in gruppo faccia sorgere, nell'atto comune d'associazione giurata e attraverso la struttura sintetica di reciprocità (solo nesso strutturale fondamentale del gruppo), alcune eterogeneità che si sono prodotte nell'inerzia seriale come *non reciproche* e che, nella *praxis* comune, devono viverci come reciprocità. Insomma, nell'ambito del reciproco mediato, niente può prodursi se non nella forma di reciprocità; ma ciò vuol dire anche che *l'eterogeneità costruita* e sostenuta dal giuramento fa apparire delle eterogeneità non costruite e non funzionali o pseudo-funzionali (cioè che si determinano da sole nell'unità

funzionale come funzioni o contro-funzioni). La reciprocità mediata come libera determinazione della *praxis* comune è costantemente attraversata e rischia sempre di essere modificata da reazioni secondarie di reciprocità, che si sviluppano sulla base della distribuzione dei compiti. Queste reciprocità secondarie hanno le stesse strutture che le primarie : sono mediate dalla *praxis* comune e ogni carattere individuale diventa, con la mediazione, funzionale. Per esempio -nel caso considerato — l'età diventa attraverso la totalizzazione delle forze produttive una caratteristica dell'individuo comune. E in tal modo appunto egli contribuisce a dare al gruppo la sua fisionomia; la *praxis* sarà differente se la proporzione fra vecchi e giovani varia. Sennonché, per quanto tali reazioni secondarie possano essere favorevoli all'attività comune (la qual cosa non è impossibile *logicamente*), il fatto che si producano sulla base del giuramento non toglie che la loro origine si trovi nel pratico-inerte. Così, la possibilità che possano frenare o ritardare, o deviare, la *praxis*, è anche data *a priori*. Del resto, non è nemmeno sicuro che non mettano il gruppo in pericolo nel caso medesimo in cui costituissero un fattore interno d'accelerazione. È noto che Rakosi si era accinto a liquidare la piccola borghesia ungherese e a proletarizzarla. In realtà, un certo numero di operai, a Budapest, erano ex piccolo-borghesi profondamente ostili, *in quanto piccolo-borghesi*, al regime. Scoppiata l'insurrezione, quando gli operai aderirono alle manifestazioni, questo gruppo con la sua azione doveva sviluppare nella reciprocità la sua contraddizione interna. I piccolo-borghesi proletarizzati accelerarono il movimento insurrezionale e gli diedero - in certi luoghi e in certi casi — un aspetto controrivoluzionario che non corrispondeva affatto all'azione degli operai propriamente detti (cioè dei lavoratori d'origine operaia e contadina) ma che si mise più tardi in evidenza per giustificare l'intervento sovietico.³⁵ Il lavoro in officina, nella misura in cui non sfuggiva al pratico-inerte, non era suscettibile di contrapporre i due gruppi di lavoratori; in sostanza, questi gruppi non esistevano e, nell'impossibilità provvisoria anche solo di pensare a un'insurrezione, l'origine di ogni operaio rimaneva un caso per gli Altri. Invece nell'unità di una *praxis*, gli operai - che, in quanto produttori alienati, erano tutti *realmente* membri della classe operaia - si

raggruppano come classe e di conseguenza fanno riapparire il conflitto di classe nella loro comunità pratica. La maggioranza resta operaia, la minoranza si scopre piccolo-borghese e disperata. La violenza di quest'odio e di questa disperazione serve da fermento; è trascinante nella misura in cui è vissuta nella reciprocità. Nello stesso tempo, però, essa *snatura*. Si sa che i comitati insurrezionali si organizzarono in parte per lottare contro questo snaturamento. Ma ciò non toglie che il gruppo intero doveva vivere la contraddizione della sua minoranza e che *la condizione operaia* si opponeva all' *essere-di-classe piccolo-borghese*. In altri termini, non poteva escludere con la violenza membri giurati che perseguivano o sembravano perseguire (e magari lo credevano) il fine comune; ma era troppo tardi per riordinare e riorganizzare utilmente : mancò il tempo, e il secondo intervento interruppe la riorganizzazione iniziata.

Il problema, per un gruppo che si organizza nella presa di coscienza riflessiva della sua unità pratica, non è tanto di neutralizzare o di sopprimere con la violenza le reciprocità reazionali, quanto di riappropriarsene, di *ricuperarle* nella prospettiva dell'obbiettivo coscientemente perseguito. Si tratta raramente (ma la possibilità astratta non ne viene esclusa *a priori*, come l'esempio citato prova abbondantemente) di dissolvere tali reciprocità nella libertà; più spesso la libertà cerca di fondarle come libere funzioni costruite dall'azione di ogni individuo comune, compresi quelli attraverso i quali una controfinalità reciproca si manifesta. A questo livello, infatti, la Libertà-Terrore rispetta se stessa come libera integrazione diversificante: quando la contro-finalità si presenta come movimento verso un'integrazione più totale, è rispettata nella misura in cui assume il volto dell'unità; è il motivo per cui - soprattutto nei gruppi di combattimento - il settarismo e tutte le forme di violenza si manifestano dapprima nel rispetto e guadagnano via via terreno (giacché il punto di vista di una *praxis* totalmente adattata s'impone solo progressivamente); nella misura invece in cui le reciprocità secondarie sembrano minacciare la *praxis* di paralisi (o il gruppo di dissoluzione seriale), il Terrore, come liquidazione delle differenze interiorizzate, procede all'esclusione dei terzi o alla liquidazione delle pseudo-funzioni. Ad ogni modo, queste

considerazioni astratte hanno senso solo sulla base di uno studio storico di questo o quel gruppo particolare. Le indico qui semplicemente per rilevare la natura del continuo lavoro che il gruppo deve esercitare su di sé : nella misura, infatti - è il caso più frequente, l'unico che ci interessi per il momento - in cui tenta di trasformare in funzione le alterità interiorizzate, deve operare questa integrazione in base allo scopo e alle reciprocità primarie. Ma questo ci rivela già che il vero lavoro organizzatore non è solamente la produzione sintetica dei compiti e la loro distribuzione, ma che esso deve operare di continuo la sintesi di reciprocità mediate che sorgono in strati differenti della realtà comune. Il gruppo organizzato è pratico e vivente solo come sintesi progressiva di una pluralità di campi reciproci. In altri termini, ogni organizzazione comune è *pluridimensionale*. Difatti, man mano che il compito si complica ed il volume del gruppo aumenta, i sistemi di reciprocità semplici lasciano posto a sistemi di reciprocità composti. In particolare, la comparsa della commutazione (spesso destinata a compensare l'alterità reazionale) implica un sistema successivo di reciprocità temporalizzate, di cui ogni rapporto intermedio non ha che la funzione di mediare le mediazioni tra il rapporto iniziale e il rapporto finale. Non è il caso di fare qui lo studio astratto e logistico delle reciprocità, che potrebbe interessare un matematico. Un *calcolo dei reciproci* lascerebbe evidentemente ai margini la totalizzazione pratica come mediazione e fondamento di questa relazione sociale originaria, ma, in compenso, metterebbe in luce, in forma rigorosa, tutte le organizzazioni tipiche del reciproco, i loro sviluppi, le loro interazioni - e le sostituzioni di termini o le trasformazioni degli elementi, nella misura in cui le modificazioni degli individui lasciano intatte le strutture del sistema.

Ma, ammessa la possibilità di fare la teoria delle molteplicità reciproche in un gruppo organizzato,³⁶ indipendentemente da ogni fine concreto e storico e da ogni circostanza particolare, non veniamo a cadere bruscamente in un'ossatura inerte dell'organizzazione? E non abbandoniamo forse il terreno della *praxis* liberatrice e della dialettica, per ritornare a non so quale necessità inorganica?

Tutto il problema dell'intelligibilità della *praxis* organizzata

si pone a questo livello. Non c'è dubbio, infatti, che le relazioni reciproche sono suscettibili di venir studiate dalle «Scienze esatte» : e le troviamo già, come fondamento, nel lavoro dell'amministrazione di un liceo che distribuisce le ore delle lezioni in una certa classe particolare, o nella fissazione rigorosa (da parte dell'amministrazione della S.N.C.F.³⁷) degli spostamenti ferroviari su questa o quella linea per il servizio invernale o estivo. D'altra parte, però, conviene notare che tali determinazioni calcolate vertono, nonostante tutto, su azioni (per esempio, nel traffico ferroviario, coinvolgono sia il lavoro svolto e «cristallizzato» - macchine, rotaie, ecc. - sia il lavoro effettivo dei ferrovieri, dal macchinista al casellante). Perciò la curiosa caratteristica di questa «ossatura» sembra essere ad un tempo rapporto inerte e viva *praxis*. Va aggiunto, inoltre, che la permanenza del rapporto in quanto tale non significa affatto l'immutabilità dei termini e delle loro posizioni : i mutamenti possono essere notevoli, purché avvengano in modo tale che la determinazione specifica di reciprocità sia conservata. È appunto quanto Lévi-Strauss ha messo mirabilmente in luce nell'opera sulle *Structures élémentaires de la parenté*. Bisogna vedere in particolare come lo studio delle classi matrimoniali l'abbia condotto alla seguente conclusione fondamentale : «Queste classi non sono tanto intese in estensione, come gruppi di individui designati dai loro caratteri oggettivi, quanto piuttosto come un sistema di posizioni la cui struttura soltanto rimane costante e in cui gli individui possono sposarsi e persino cambiare le loro rispettive posizioni *purché i rapporti fra loro siano rispettati*. »³⁸

Ma soprattutto l'opera di Lévi-Strauss porta un contributo importante allo studio di quelle strane realtà interne, organizzate e organizzatrici insieme, prodotti sintetici di una totalizzazione pratica e oggetti sempre passibili di studio analitico e rigoroso, linee di forza di una pratica per ogni individuo comune e relazioni fisse di quest'individuo con il gruppo, attraverso i continui scambi dall'uno all'altro, ossatura inorganica e poteri definiti di ognuno su ognuno, insomma fatto e diritto in pari tempo, elementi meccanici e, insieme, espressione di una viva integrazione alla *praxis* unitaria, di quelle tensioni contraddittorie — libertà e inerzia - che sono denominate strutture. E non capiremo niente dell'intelligibilità

della *praxis* organizzata finché non avremo posto il problema dell'intelligibilità delle strutture. Ma lasciamo la parola a Lévi-Strauss; egli espone - tra gli altri - un esempio che ci consentirà di progredire :

Supponiamo due gruppi familiari, A e B, imparentati dal matrimonio di una fanciulla *b* con un uomo *a*. Dal punto di vista del gruppo A, la donna rappresenta un acquisto, mentre invece per il gruppo B rappresenta una perdita. Il matrimonio stesso si traduce dunque, per il gruppo A beneficiario, con il passaggio a una posizione debitrice, e per il gruppo B, diminuito di un membro femminile a vantaggio del gruppo A, con l'acquisto di un credito. Similmente, il matrimonio di ciascuno degli uomini del gruppo B e del gruppo A costituisce un guadagno per il loro gruppo rispettivo e colloca dunque il gruppo in generale, e la famiglia in particolare, nella posizione di debitore. Invece, il matrimonio di ciascuna delle donne *a* o *b* rappresenta una perdita e apre quindi un diritto compensatore... Ogni famiglia sorta da tali matrimoni è perciò contraddistinta da un segno determinato, per il gruppo iniziale, a seconda che la madre dei bambini sia figlia o nuora... Si cambia di segno passando da fratello a sorella, perché il fratello acquista una sposa mentre la sorella è perduta per la famiglia. Ma si cambia anche di segno passando da fratello a sorella, perché il fratello acquista una sposa mentre la sorella è perduta per la famiglia. Ma si cambia anche di segno passando dalla generazione precedente alla generazione seguente: a seconda che, dal punto di vista del gruppo iniziale, il padre abbia ricevuto una sposa o la madre sia stata trasferita fuori di esso, i figli hanno diritto a una moglie o devono una sorella... Contrassegniamo ogni coppia con un (+) o con un (—) a seconda che tale coppia risulti dalla perdita o dall'acquisto di una donna: per lo stipite iniziale A o B, il segno muta quando si passa alla generazione seguente, i cui membri sono tutti cugini fra loro... tutti quei cugini che sono tra loro nella relazione (+ +) o (— —) sono paralleli, mentre tutti quelli che sono nella relazione (+ —) o (— +) sono incrociati. La nozione di reciprocità consente dunque di dedurre immediatamente la dicotomia dei cugini. In altri termini, due cugini maschi, che siano entrambi in posizione di

credito rispetto al gruppo del padre... non possono scambiarsi le sorelle. Come neppure lo potrebbero due cugini maschi in posizione di credito rispetto al gruppo della madre... Questa sistemazione intima lascerebbe qualche parte al di fuori, un gruppo che non restituisce... e... un gruppo che non riceve nulla, e il matrimonio rimarrebbe, in ambedue, nella forma di transfert unilaterale.³⁹

L'interesse dello schema proposto - che in realtà è il riassunto volutamente astratto di numerosi studi concreti - è di mostrarci la struttura come reciprocità complessa di crediti e di debiti. Tali crediti e debiti poggiano, è vero, su di una prima dicotomia : sono reciprocità unenti due gruppi. Ma, dal nostro punto di vista, gruppi-uniti-da-un-sistema-di-relazioni-matrimoniali o sottogruppi fanno tutt'uno.⁴⁰ È chiaro inoltre che il debito presuppone un potere, un diritto riconosciuto dall'individuo o dalla famiglia e detenuto da un individuo o da una famiglia dell'altro sotto-gruppo, essendo il sistema *mediazione* tra le due parti. Si tratta appunto di una reciprocità mediata e, in un certo senso, di un rapporto concreto di una *domanda* (in nome del giuramento comune) con una libera volontà resasi liberamente non libera di rifiutare. Insomma, il debito del gruppo familiare A (che ha acquistato una fanciulla *b* con il matrimonio) è un debito *vissuto, creato da comportamenti*, accettato e magari assunto, ma che talune circostanze complesse delle storie familiari possono far rinnegare (dove conflitti violenti tra i gruppi). Tale debito tuttavia è suscettibile — come lo è pure il credito corrispondente - d'essere raffigurato da un segno algebrico associato ad una designazione simbolica del gruppo (A) 0 dell'individuo (*a*). E la relazione reciproca e simmetrica può tradursi qui con una proposizione esatta : nel sistema matrimoniale dei «cugini incrociati», gli individui dotati (in funzione del sistema di filiazione) dei caratteri (+ +) e (— —) non possono unirsi ; i matrimoni non possono aver luogo che nel caso di individui dotati di due segni opposti (+ —), cioè appunto i cugini incrociati. C'è, se si vuole, l'embrione di una dimostrazione rigorosa (nel senso in cui abbiamo mostrato l'intervento della necessità nell'esperienza dimostrativa) : Lévi-Strauss ha definito già i cugini :

I membri di un medesima generazione sono... divisi in due gruppi: da un lato i cugini (a qualunque grado appartengano) parenti attraverso due intermediari collaterali dello stesso sesso... (cugini paralleli), e dall'altro lato i cugini sorti da collaterali di sesso differente... (cugini incrociati).⁴¹

Si tratta qui di una definizione universale e rigorosa, della costituzione di una classe (nel senso logico del termine). E il testo citato ci mostra una deduzione *di tipo* matematico (cioè non matematica quanto al contenuto ma il cui tipo d'evidenza apodittica è quello delle matematiche) che genera in base a definizioni un certo gruppo (+ + 0 — —) e un altro (+ — 0 — +) e che ci costringe a scoprire, nell'esperienza alienante della necessità che il gruppo (+ + 0 — —) è rigorosamente identico al gruppo dei cugini paralleli ed il gruppo (+ — 0 — +) a quello dei cugini incrociati. Eppure la dimostrazione - per rigorosa ed alienante che sia, e dunque non dialettica - è una mediazione. Lévi-Strauss si propone, in realtà, di determinare la vera natura del matrimonio fra cugini incrociati.

Esprime... in ultima analisi il fatto che, in materia di matrimonio, *bisogna* sempre dare e ricevere, ma che si *può* ricevere soltanto da chi ha l'obbligo di dare e che *bisogna* dare a chi *possiede un titolo da ricevere*: infatti il dono reciproco fra debitori conduce al privilegio come il dono reciproco tra creditori condanna all'estinzione.⁴²

Naturalmente, non si tratta di una *praxis* comune e organizzata «a caldo» come quella appena studiata. Vedremo più tardi il tipo di comprensione che si conviene a questo tipo di comportamenti (comuni e singoli) : è per noi fondamentale il fatto che queste pratiche rinviino, nonostante tutto, a un fine : organizzare lo scambio delle donne in maniera da combattere, *nei limiti del possibile*, la penuria e le sue conseguenze sull'insieme sociale. Contro il privilegio e l'estinzione, ogni famiglia, nell'ambito del giuramento (vedremo in seguito quel che ciò vuol dire), reclama il suo diritto e riconosce il suo dovere in un medesimo movimento.

Eppure proprio sul piano del *dovere* e del *diritto*, l'impostazione in forma rigorosa è *possibile e necessaria*. E si possono definire le due formule (imperative) dello scambio delle sorelle e del matrimonio fra cugini incrociati in questi termini : «A sta a B come B sta ad A, o anche se A sta a D come B sta a C, C deve stare a D come B sta ad A.»⁴³ Si ritrovano qui aporie note (ma senza consistenza reale, e il sociologo ha ben ragione di non preoccuparsene) : il diritto non può dedursi dal fatto, il fatto non può produrre il diritto, il diritto (insieme di pratiche giuridiche, codificate o no) è un fatto (è *un fatto* che, in una certa società, ci si sposi in una certa maniera e non altrimenti), il fatto genera il diritto (nella comunità organizzata e quando ha luogo secondo date regole giuridiche : *quel* matrimonio tra un individuo del gruppo A e una donna del gruppo B è *un fatto*; *si sono* sposati ieri o l'anno scorso; però questo fatto è vissuto dal gruppo A, per esempio, nella forma di un insieme d'obblighi, ossia di esigenze che gli vengono dall'avvenire). Ma nella prospettiva che rivelano i lavori di Lévi-Strauss, queste aporie superficiali non sono che *caratteri* indissolubilmente collegati che costituiscono l'intelligibilità della struttura. Cerchiamo di metterle in luce nella loro vera relazione.

1. Le dimostrazioni rigorose di Lévi-Strauss non solo s'impongono per la necessità delle loro conclusioni; tale necessità, come determinazione della nostra conoscenza, non può trovar fondamento che in una *necessità pratica*, quella stessa che fa sì che un uomo del gruppo A, sposandosi con una donna B, per ragioni personali o familiari, si accorge d'essere debitore di B e costituisce, attraverso se stesso, l'intero gruppo A come debitore. Avevamo fatto presentire un po' più sopra che avremmo ritrovato nell'organizzazione un'esperienza apodittica dell'agente che avrebbe presentato, a tutta prima, analogie con quella dell'alienazione. L'uomo sposato del gruppo A si costituisce come un altro di fronte al gruppo B - e non come chiunque altro ma come un individuo comune designato da una funzione nuova (il suo debito). Bisogna procedere ancor oltre perché l'atto del matrimonio avrà l'effetto di costituire ogni bambino in un rapporto «creditore-debitore» rispetto ai gruppi considerati e perché tale rapporto, per suo tramite, determinerà rigorosamente (ma *nel «comune»*, lasciando la possibilità individuale non determinata) le sue

possibilità future di matrimonio. Il figlio nasce con un avvenire insuperabile, cioè con un limite insuperabile a certe sue possibilità : è *designato* in base a un atto libero (il padre *tra le donne* *b* ha scelto questa o quella) dalla generazione anteriore e di conseguenza da un concatenarsi di determinazioni che possono essere oggetto di una specie di algebra ordinale.

Si tratta *realmente* di alienazione ? Evidentemente no : infatti la libera scelta di una sposa, alla prima generazione, implica come sua condizione liberamente accettata la negazione inerte di talune possibilità (o, se si preferisce, l'accettazione della necessità inerte dell'esogamia nell'una o nell'altra forma) e questa negazione stessa si fonda sulla libera produzione di una certa specie di reciprocità mediata. Ovviamente questi caratteri (negazione inerte, possibilità inerte, reciprocità vissuta) non si esplicitano, o non necessariamente. Nella libertà stessa della scelta della sposa, vengono riattuate e sostenute. E *il debito*, come rapporto costitutivo dell'uomo *a* rispetto a *B*, è libera produzione *attraverso la scelta* di una funzione mediatrice tra *A* e *B*. Tramite *a*, *A* e *B* - debitori e creditori - sono collegati e, in una certa misura, il potere di *B* su *a* è potere di *a* su *A*, cioè ha diritto di esigere dal gruppo che mantenga l'impegno preso dall'individuo comune che ha, nella sua persona, sposato una donna di *B*. Si tratta dunque di vere relazioni umane e libere (impegni, giuramenti, poteri, diritti e doveri, ecc.). E il figlio del matrimonio *ab* è costituito con un duplice carattere *prima di nascere e chiunque sia* anzitutto perché - ancor prima della gravidanza della madre - è una possibilità *determinata* del padre e della madre, ossia un limite che è ancora soltanto *il loro* limite e che rimarrà tale finché il bambino futuro non sarà altro che una loro propria possibilità. Sin dalla nascita, la presenza del bambino nell'ambito del giuramento equivale per lui a' una prestazione di giuramento : ogni individuo che nasce in seno al gruppo giurato si trova ad essere individuo giurato. Non in quanto oggetto passivo che riceva dall'esterno il suo statuto, ma in quanto libero agente comune entrato in possesso della sua libertà (battesimi, iniziazioni, ecc. hanno per funzione reale di reinteriorizzare la funzione giurata come libero giuramento).⁴⁴ Vi ritorneremo sopra diffusamente: questo *giuramento secondo*, infatti, ha caratteristiche particolari

da mettere in luce e, soprattutto, è infinitamente più esteso del primo, è sicuro, comunque, che la nascita è giuramento, nell'esatta misura in cui il giuramento è nascita. Basta riprodurre *artificialmente* la nascita (nell'iniziazione il gruppo la riassimila in sé) perché il giovane iniziato non distingua più tra nascita sociale, nascita carnale, poteri e giuramento : di fatto l'iniziazione si accompagna originariamente a prove e a sofferenze; è in pari tempo attesa e promessa. L'individuo organico sopporta liberamente sofferenze attese per passare allo statuto d'individuo comune (cioè per avere e per esercitare poteri pratici) : tale assunzione - manifestata dalla sua resistenza stessa - è per l'appunto il giuramento secondo; certo l'individuo la vive come acquisto di *merito*, ma è altrettanto certo che gli adulti la considerino la manifestazione di un impegno. È come se si riservassero il diritto di punirlo - nel caso in cui volesse lasciare il gruppo - sulla base di questo impegno; come se si proponessero di dirgli : «La tua impaziente attesa dell'iniziazione e il tuo coraggio durante la cerimonia c'impegnavano verso di te, avevi il diritto di chiederci d'istituirti individuo comune nella comunità. Ma *reciprocamente* anche tu, impegnando noi così vivamente, t'impegnavi verso di noi : il tuo ardore era una determinazione libera del tuo avvenire e tu assumevi su di te gli obblighi (esogamia, ecc.) che su te pesano sin dal matrimonio dei tuoi genitori.» Così i riti di passaggio, come il matrimonio, sono cerimonie bilaterali e simmetriche : attuano una reciprocità. È dunque impossibile che il bambino non interiorizzi questo *futuro anteriore* che gli si è costituito *a priori*, e che non l'interiorizzi *attraverso atti positivi* (comportamenti d'imitazione, scelta di una sposa, prodezze in guerra o, se è il caso, lotta per il potere). È quel che significa ancor oggi la frase giustissima e ripetuta dappertutto: «Nessun adulto può dire: non ho chiesto di nascere.» Così, infine, l'individuo organico avverte la propria contingenza in ogni moto della sua vita : ciò significa che egli non è il proprio prodotto; ma, in quanto individuo comune, la sua nascita si confonde con l'emergere della sua libertà e con l'autodeterminazione di quest'ultima. Nascere equivale a porsi come specificazione del gruppo e come insieme di funzioni (obblighi e poteri, debiti e crediti, diritto e dovere). L'individuo comune si autoproduce

come giuramento nuovo in seno al gruppo.⁴⁵

Ma che si tratti del giuramento originario o del giuramento secondo (di fatto si tratta *sempre* - eccettuati i casi d'urgenza - di giuramenti secondi) la funzione poggia su un'inerzia velata, su quel che chiamavo poc'anzi la materialità inorganica della libertà. E lo scopo dell'individuo comune, in seno al gruppo, è di mantenere la permanenza dei rapporti attraverso i cambiamenti di posizione dei termini individuali; ciò significa che egli si modifica nella sua *praxis* (dotandosi di caratteri nuovi) nella misura in cui altri terzi (o tutti) sono indotti a mutare se stessi con la *praxis* o per la pressione delle circostanze esterne. Perciò il rapporto rimane fisso proprio nella misura in cui viene mantenuto. E se agisce - attraverso un'azione orientata di sistemi in movimento, ossia di relazioni che si producono a vicenda - tali relazioni si produrranno come rapporti matematici e non come momenti di una *praxis* dialettica. In quanto funzioni, infatti, esse restano la condizione della *praxis* (dell'individuo comune e del gruppo totalizzante) ma non sono la *praxis* medesima e, anzi, la loro strumentalità inerte (come limitazione delle loro possibilità) condiziona l'efficacia di ciascuno. Perciò tutta l'efficacia di un portiere, come la sua personale possibilità di essere bravo, bravissimo o eccellente, si fondano sull'insieme delle prescrizioni e dei divieti che ne definiscono la funzione. La partita non avrebbe più alcun senso e diventerebbe una mischia informe, se il portiere potesse giocare anche, e a suo piacimento, nel ruolo di mediano o di centroavanti (e inversamente). Non bisogna dunque credere che - una volta distribuite le funzioni - esse si modifichino dialetticamente per il semplice fatto di appartenere insieme allo stesso tutto (questo, anzi, è il carattere degli *atti* in quanto prodotti dagli individui - con talune riserve che vedremo). *Di fatto* la creazione delle funzioni è stata dialettica, benché sia avvenuta in considerazione della molteplicità degli agenti e delle esigenze. Ma, per quanto sia sempre suscettibile di riordinamento, questa organizzazione funzionale deve essere messa in causa dall'intero gruppo, attraverso un atteggiamento *riflessivo* di ciascuno dei suoi membri o mediante un organo specificatamente differenziato per realizzare le coordinazioni, le modificazioni, gli adattamenti, ecc., quando siano necessari

dalla *praxis* totalizzante.⁴⁶

Chiameremo dunque queste strutture, in quanto la loro materialità inorganica è stata liberamente interiorizzata e rielaborata dal gruppo, la necessità della libertà. Con ciò bisogna intendere che l'inerte (ossia le diverse limitazioni reciproche) entra in contatto con se stesso nel gruppo e attraverso le relazioni profonde d'interiorità che uniscono ognuno a tutti nella reciprocità mediata; ma tale contatto dell'inerzia con sé avviene necessariamente secondo le leggi e l'intelligibilità proprie di questo settore della materialità ; ciò vuol dire che il vicendevole condizionarsi delle funzioni (una volta compiuta la loro determinazione sintetica e riflessiva) si attua in esteriorità come nel mondo fisico. Tuttavia, bisogna pur rendersi conto che questo scheletro è sostenuto da tutti gli individui comuni e che il gruppo come azione totalizzante ha sempre la possibilità - sotto la pressione di circostanze nuove - di dissolverlo in sé senza residui. Occorre dunque notare *sia* che esso è la libera adesione di ognuno alla comunità, in quanto si produce come l'essere-inorganico di ogni membro, *sia* che tale necessità come esteriorità strutturante l'interiorità è proprio il contrario del pratico-inerte : quest'ultimo infatti ci era apparso come attività passiva, mentre invece essa si costituisce come passività attiva. Questo *essere-inorganico* di ognuno, abbiamo visto, implica una componente considerevole d'indeterminazione : è fondamento della mia *praxis*, la inquadra e la circoscrive, la incanala, le fornisce la garanzia di tutti e, insieme, le offre il trampolino strumentale di cui ha bisogno; ma la *praxis* medesima non si riduce, una volta compiuta, a questo scheletro : è qualcosa di più e d'altro; è la libera realizzazione concreta di un compito particolare. Non c'è niente di straordinario nella contrapposizione di queste due necessità : la seconda è l'interiorizzazione della prima e la sua negazione mediante il lavoro organizzatore. Abbiamo visto il gruppo rendersi inerte per lottare contro l'inerzia; ha assorbito in sé la passività che consente alla materia di sostenere le sintesi passive e di cui ha bisogno per *durare*; ma, *per l'appunto*, esso non è, in se stesso, una sintesi passiva, e la sua passività sostiene la sintesi attiva che è la *praxis*. La comprensione pratica della passività attiva è data a ognuno — a qualsiasi gruppo egli appartenga - nel comportamento che si chiama

«disciplina liberamente consentita».

Il solo errore - che, d'altronde, non è poi così frequente come si potrebbe credere - deriva dal discorso : le parole infatti rischiano di far credere che il libero consenso abbia l'unico effetto di conformare i comportamenti alle prescrizioni; in realtà, ognuno nell'azione scopre che la disciplina rende la sua libertà permeata da un certo essere, ossia da una certa forma d'esteriorità che, paradossalmente, sorregge i suoi rapporti d'interiorità con ognuno. Ma, appunto perciò, l'esteriorità in quanto tale, come fondamento dell'atto, è sempre di fuori, o piuttosto è all'estrema frontiera che separa la trascendenza dall'immanenza : nel fuoco della battaglia, il soldato sposa nella libertà l'ordine di un superiore, perché ne coglie la portata e lo supera verso il fine comune; si tratta dunque, in un certo senso, di una libera reciprocità. Eppure, il rapporto gerarchico del tenente con la truppa è interamente presente in questa relazione o, se si preferisce, l'inerte reciprocità del comando sottintende l'azione concreta : la complessa struttura di questa connessione organizzata comprende anche tre strati significanti che bisognerebbe descrivere : il primo, la *praxis* concreta, avvolge il secondo che è il *potere* (libertà-terrore) e la funzione (diritto-dovere), e quest'ultimo il terzo, che è scheletro inerte. E lo scheletro inerte è di fatto il più astratto dei tre stati. Il sottogruppo organizzatore ha potuto determinarlo — come insieme di elementi di un calcolo simbolico — solo sulla base concreta del giuramento differenziato, dei diritti-doveri, delle funzioni e del rapporto di ognuno con l'obiettivo comune. A partire dal momento in cui, per esempio, un'organizzazione ha definito i suoi «quadri», sorge subito un problema, di cui un aspetto è puramente quantitativo : quello del rapporto numerico dei quadri con i militanti (dei sottoufficiali ed ufficiali con i soldati) in una situazione definita, in vista del raggiungimento di obiettivi precisi e in base a risorse strumentali e tecniche ben determinate (per esempio, in una tensione internazionale che, come oggi, contrapponga «blocchi» caratterizzati da un certo armamento che presuppone una certa potenza industriale). E, in questo problema quantitativo, il calcolo interviene come se tutte le relazioni in gioco fossero di esteriorità. Aggiungiamo inoltre che la creazione di questi quadri — se deve aver luogo -

può determinare un cambiamento qualitativo delle relazioni d'interiorità (per esempio un irrigidimento dell'autorità). Ma questo lavoro sull'inerzia del gruppo non avrebbe alcun senso se non si trattasse di un puro e semplice riordinamento dell'inerzia già prodotta, come esteriorità interiorizzata, cioè in quanto sorretta dalle relazioni di potere, di diritto, ecc., che si sono differenziate sulla base del giuramento e che perpetuano il giuramento che l'ha prodotta.

2. In questo caso, diremo che la struttura ha doppia faccia: è necessità analitica ed è potere sintetico. E, certo, il potere si costituisce producendo in ognuno l'inerzia che fonda la necessità. Ma, inversamente, la necessità non è che l'aspetto esterno dell'inerzia liberamente creata o, se si vuole, è l'indice di questa inerzia vista in esteriorità, sia da un osservatore che non appartenga al gruppo, sia da un sottogruppo specializzato che faccia uso di procedimenti e di simboli analitici per trattare di taluni problemi di ripartizione e di distribuzione, poiché la molteplicità che costoro considerano (il gruppo come pluralità in situazione di penuria - penuria di quadri o di mezzi di sussistenza, ecc.) è solo l'aspetto esterno di un'interiorità che, *di per sé*, rende il problema possibile (non nella soluzione ma nell'enunciato medesimo). Anche, limitandoci a considerare gl'individui come organismi da sostenere, per enumerarli, per fissare il rapporto tra viveri e numero di bocche da sfamare, per stabilire basi di vettovagliamento o per avvicinare al fronte quelle che esistono, ecc., bisogna che l'esercito sia già una totalizzazione pratica, un combattimento; ma non basta nemmeno questo : bisogna che relazioni funzionali, poteri, disciplina possano venir sottintesi, in modo che, a un certo livello pratico, l'esecuzione possa essere considerata certa. Le basi sono troppo lontane : ciò vuol dire che l'intendenza fa tutto il possibile, essa non è in causa. Si possono avvicinare (di tanti chilometri); ciò vuol dire che aumentiamo il potere dei servizi di vettovagliamento, e quindi la loro efficacia aumenterà in proporzione : insomma, si presuppone in ognuno una totale dedizione alla propria funzione.

L'altro aspetto della struttura, infatti, è quello di una reciprocità mediata. E sappiamo d'altra parte che la mediazione è semplicemente quella del gruppo totalizzatore.

Così la struttura, mentre in esteriorità si rivela come semplice scheletro che si può esaminare e rielaborare in se stesso sul semplice presupposto tacito del tutto - ossia *dimenticando*, nel momento della combinazione dei termini, la totalizzazione pratica come sostegno e ragion d'essere dell'inerzia - e, in interiorità, relazione immediata con la totalizzazione: quest'ultima, infatti, è più vicina ad ogni termine della reciprocità di quanto ciascuno non lo sia all'altro, perché ciascuno si collega all'altro tramite essa. Pouillon ha ragione di scrivere :

L'idea di struttura è... profondamente diversa da quella d'ordine. Essa sola permette di trasformare in circolo vero - se si può dir così il circolo vizioso che Pascal rimprovera alla conoscenza cartesiana. In una struttura ogni elemento è, non una tappa intermedia nella costituzione del tutto, ma l'espressione particolare della totalità che si riflette immediatamente e totalmente in essa. Non esiste altra via, per superare il paradosso dell'autonomia e della dipendenza simultanee dell'elemento rispetto all'insieme, e per concepire la sintesi dell'eterogeneo.⁴⁷

Tuttavia bisogna badare, qui, al fatto che non ci troviamo di fronte a una totalità ma a una totalizzazione, cioè ad un molteplicità che si totalizza per totalizzare il campo pratico in una certa prospettiva e di cui l'azione comune, attraverso ogni *praxis* organica, si rivela ad ogni individuo comune come l'oggettivazione in corso. In altri termini, il gruppo mediatore è già, in se stesso, una dialettica complessa di *praxis* e d'inerzia, di totalizzazioni e di elementi già totalizzati. In realtà, proprio qui va meglio fissata la struttura riflessiva che caratterizza in quanto tale il gruppo organizzato : con ciò non intendiamo che un'illuminazione particolare e collettiva l'abiti (coscienza di coscienza collettiva), ma solo che ogni individuo comune (già comune : con il giuramento o l'azione prima del gruppo in fusione) adotti comportamenti pratici che prendano il gruppo come obiettivo immediato in base ad un obiettivo lontano. Tali pratiche producono il gruppo *come quasi-oggetto* per i suoi membri. (Per i non-membri, tanto contemporanei, avversari ed alleati, quanto, più tardi, storici e sociologi, esso è ad ogni

modo e sotto qualunque struttura, un oggetto, *ma* un oggetto pratico e significativo, produttore attorno a taluni utensili la propria strumentalità.) C'è un'*oggettività interna* del gruppo o, se si preferisce, il gruppo esiste, grazie ad ogni individuo comune, in due forme radicalmente distinte: è (prima d'ogni determinazione funzionale) in ciascuno la sicurezza di ciascuno e di tutti che si ritrova presente in sé come l'Essere-Altro della propria libertà. Abbiamo visto che l'inerzia, di cui la libertà può permearsi solo *utilizzando* le altre libertà, si scopre sempre meno come limite negativo e sempre più come fondamento dei poteri, via via che l'organizzazione si forma e si costituisce. Ciò detto, è evidente che l'unità delle inerzie non possa *da sola* produrre *in nessuno* modificazioni, se non attraverso la *praxis* reale e libera di qualcuno. Il gruppo come totalità o come realtà oggettiva non esiste; *su questo piano* è, semplicemente, il fatto che la libera produzione dell'inerzia è *la medesima* e si determina intenzionalmente come tale o, se si vuole, che c'è un solo giuramento. E ciò non significa che *questo solo giuramento* sia unità trascendente degli agenti giurati, ma anzi che, in ogni individuo comune, il *principio d'individuazione* non esiste per l'atto di giurare : così gli individui sono diversi, ma i loro giuramenti - benché distinti come condotte spazio-temporali - sono attraverso ciascuno il giuramento, atto individuale, ma dell'individuo comune (in quanto consolida o produce tale individuo). Esiste, però, nella decisione comune di giurare, un presentimento delle esigenze della differenziazione; e proprio l'esplicitazione di tali esigenze dinnanzi all'individuo giurato manifesta a quest'ultimo il gruppo come mezzo, dunque come fine e come oggetto. Ogni mezzo è fine nel momento pratico in cui bisogna trovarlo o produrlo per raggiungere un altro mezzo e, tramite esso, il fine. E la scoperta del *gruppo-mezzo* avviene *grazie alle circostanze*, le quali prospettano dei possibili nella molteplicità in quanto que-st'ultima è, mediante ogni unificazione individuale, sottomessa all'unità e controllata da essa. Così l'invenzione delle forme di differenziazione coglie il gruppo come passaggio dall'omogeneità ad un'eterogeneità calcolata o, più spesso, da uno stato di minore differenziazione a uno stato più differenziato. E il gruppo appare come *totalizzazione in corso* (o da fare) non come totalità già fatta, in quanto si svela

all'azione pratica del terzo organizzatore. Nondimeno, è oggetto; ciò vuol dire che la sua *utensilità* è modificabile con il lavoro; con l'organizzazione, il terzo organizzatore tiene una condotta di produzione o di manutenzione d'utensile (come il lavoratore che affila il proprio strumento o lo ripara). E di nuovo, per ciascuno, questo oggetto pratico può essere solo un *quasi-oggetto*, perché è nello stesso tempo la materia da differenziare in base a funzioni, e l'unità del giuramento che fonda e consente di reintrodurre l'eterogeneità come uso libero e controllato della molteplicità. In altri termini, con la pratica individuata dell'agente comune, il gruppo è *per una forma* oggetto e per *un'altra forma* fondamento dell'atto (in quanto inerzia giurata). Il che appunto crea la riflessività (nella riflessione individuale, si tratta anche della stessa coscienza, ma in quanto il suo relazionarsi a sé non le permette mai di essere né una né due) come quasi-oggettività. Va però rilevato che, dal momento in cui l'organizzazione esiste già e deve essere riordinata (magari da cima a fondo), l'autonomia relativa delle funzioni (cioè i limiti di competenza), rischiando di porsi per sé nella funzione individuale, accentua il carattere *d'oggetto* della molteplicità unificata e tende a dissimulare (senza mai interamente pervenirvi) l'impossibilità di una totale dualità oggettivante. Ad ogni modo, la dualità radicale resta vietata : praticamente si ritrova il *medesimo* (il giuramento come non individuato nell'individuo comune) come unità non ancora differenziata di questa molteplicità; anche se è di un gruppo specializzato, l'organizzatore trae da tale rapporto del gruppo con se stesso (e con il suo fine) il proprio potere di organizzare; se tende a velare nel suo atto l'appartenenza al gruppo, ciò avviene nella misura in cui il suo lavoro l'obbliga a trattare le strutture e gli individui comuni in esteriorità (ossia come molteplicità numerica e scheletro relazionale da riordinare). Ma nel gruppo organizzato l'atto organizzatore non è che un mezzo - spesso affidato agli specialisti - d'efficacia; e il rapporto pratico essenziale è quello dell'agente individuale che adempie il suo compito con l'oggetto esterno in cui realizza l'oggettivazione comune. A questo livello la funzione, come rapporto con questo o quel sottogruppo, o - direttamente o indirettamente - con tutti, è mediata dal gruppo. E, per questo, sappiamo che cosa bisogna intendere :

relazione pratica fra il giuramento in ciascuno come *il medesimo* e la molteplicità già unificata che esso permette di differenziare. Questa riflessività determina ogni individuo comune in quanto egli comprende l'utilità del suo compito e la necessità per lui di *essere organizzato*. Ciò significa che ogni differenziazione funzionale, qualunque individuo o sottogruppo l'abbia decisa, è ripresa nella libertà giurata, vale a dire è assunta. In tal senso ogni individuo comune, benché possa venir trasformato, squalificato, riqualificato, mutato, spostato secondo l'obbiettivo comune da riorganizzazioni nuove, non può mai prodursi nei suoi atti e nella sua passività attiva come puro e semplice oggetto del gruppo. Difatti, è vero che il gruppo lo tratta (o può trattarlo) da oggetto : l'influsso su di lui può venir deciso (e, in seguito, mutato) in funzione di un calcolo rigoroso. Però, nella misura in cui ogni giurato è ancora *lo stesso*, l'organizzatore decide, in quanto è *lo stesso* che l'organizzato, e l'organizzato assume la decisione in quanto è *lo stesso* che l'organizzatore; ciò vuol dire che apprende la propria decisione comune come momento di un processo comune e già differenziato. Un attivista, invisibile in un'officina o in un kolkhoz. per spiegare a un gruppo di lavoratori una decisione del governo sovietico, deve assumersi come oggetto inerte di una scelta (l'influsso che lo condiziona non tiene affatto conto delle sue capacità), come elemento di un *processo* immenso che si realizza come *divergenza* (migliaia di attivisti si allontanano gli uni dagli altri in questo momento, per andare a svolgere la stessa azione in ogni luogo) e la cui convergenza profonda di *praxis* si temporalizzerà nell'oggettivazione comune (l'unificazione delle reazioni in tutti gli ambienti e dappertutto). Ma può assumersi nella sua inerzia e nel suo essere di elemento discreto di un processo oggettivo, solo se realizza *da sé* e nella libera *praxis* individuale tutti i momenti che lo concernono in tale processo (dall'istante in cui *si reca* con questo o quel mezzo di comunicazione prescritto al luogo del lavoro, sino a quello in cui inventa, sulla base di un insieme di principi, spiegazioni e valutazioni invariabili, la particolare risposta che deve dare all'una o all'altra domanda particolare). E proprio la libera realizzazione del processo comune lo rinvia alle altre libere realizzazioni degli altri propagandisti e gli rivela la sua azione totalizzata (ha convinto

qui, in questa città di questa provincia) come l'obiettivo comune di una *praxis* comune. In altre parole, la struttura come esteriorità dell'interiorità è reinteriorizzata *senza essere dissolta* dall'attività funzionale; l'agente la avverte, nella sua attività medesima, come intersezione di due piani : questi piani sono, da una parte, il lavoro di strumentalizzazione che il gruppo opera sulla sua molteplicità e, d'altra parte, la sua stessa inerzia come libero giuramento e come libera assunzione del suo carattere di quantità discreta sulla base di un'indissolubile e comune unità. Per lui, l'esteriorità significa l'interiorità e la molteplicità delle relazioni inerti è solo la determinazione pratica dell'unità comune.

Quest'esempio non consente ancora di raggiungere la struttura, perché si tratta essenzialmente di un evento rapidissimo e presto riassorbito nel suo obiettivo : è la propaganda che accompagna e segue un mutamento politico. Eppure, a considerarlo più da vicino, si vedrà che presuppone la struttura come espressione della totalizzazione e come scheletro inorganico dell'organizzazione. Va infatti rilevato che questo o quel giovane attivista, presi in particolare (cioè tutti) sono stati *prodotti* dal Partito o da talune organizzazioni specializzate per i compiti d'agitazione e di propaganda e, nello stesso tempo, che l'azione produttrice, esercitata da un sottogruppo (come espressione del tutto) su ragazzi giovanissimi, può temporalizzarsi soltanto nella reciprocità, deve cioè *contemporaneamente* essere assunta e interiorizzata dall'individuo. Egli è il prodotto di un certo gruppo amministrativo in quanto è il suo stesso prodotto, e viceversa. Se ha la missione di dare slancio ad una squadra di lavoratori e di aumentarne il rendimento (come caposquadra e come «stakanovista») è altresì necessario che si renda capace di elevare le norme con il suo proprio lavoro. Inversamente, l'amministrazione l'ha scelto appunto, oltre che per la sua fedeltà al regime, per un complesso d'attitudini che si rivelano *attraverso la sua praxis*; del resto, la scelta può sempre essere revocata. Queste due azioni indissolubili che esigono insieme che il prodotto della libera organizzazione comune si faccia, come individuo comune, suo proprio prodotto, sfociano nel loro sviluppo reciproco al duplice risultato, parimenti reciproco, di produrre l'attivista come determinazione inerte

della molteplicità e come espressione singola della totalizzazione in corso. Solo *allora* un certo ordine di missione lo costituirà come oggetto-potere, ossia come un'unità che deve essere trasferita con un dato mezzo di trasporto in un dato luogo ove mettersi in contatto con certi sottogruppi, e come un reale *diritto-dovere* che *può* esigere dalle autorità locali, o da determinati individui, gli strumenti per compiere il suo dovere. Proprio *l'esercizio di una funzione*, quindi, si svolge nell'avvenimento particolare : e la funzione è una *struttura* nella misura in cui viene intesa come potenziale e potere del gruppo degli attivisti. D'altra parte, siccome - in questo caso relativamente semplice e d'altronde solo se le cose stanno in questi termini - ciascuno è *il medesimo che ciascuno* e siccome ogni propagandista è condizionato nel suo potere stesso dalla molteplicità interiorizzata del suo sottogruppo,⁴⁸ siccome infine il gruppo non ha l'esistenza metafisica di una forma o di una *Gestalt*, di una coscienza collettiva o di una totalità fatta, ogni individuo - in quanto individuo comune - è *in se stesso* il sottogruppo di propaganda come unità statutaria della molteplicità interiorizzata e la sua attività propria è l'espressione dell'organizzazione totalizzante. Per organizzazione totalizzante, bisogna qui intendere l'insieme sintetico dei servizi governativi e amministrativi che hanno creato quegli «organi» d'agitazione nella prospettiva di un certo obbiettivo, di certe mediazioni tra sommità e base, di certe relazioni con le masse. È chiaro - e vi ritorneremo diffusamente, ad un ulteriore momento dell'esperienza - che, nell'insieme che mette in causa un regime, l'inerzia subita si è insinuata sotto forma di serialità rinascente; ma, al livello astratto d'esperienza in cui ci troviamo ancora, tale inerzia non appare : si rivelerà più tardi nella circolarità dialettica : quel che importa, è definire i momenti dell'esperienza *nella loro purezza*, anche se essa è soltanto logica, per non rischiare mai di attribuire alle realtà costituite caratteri che l'osservazione confusa e frettolosa ci rivela, ma che appartengono, di fatto, a un altro momento del processo dialettico. Dunque, è particolarmente pericoloso parlare qui della serialità burocratica, per quanto, evidentemente, essa condiziona tutto, nell'esempio citato, *a cominciare* dall'invenzione dei sottogruppi di propaganda. Vedremo d'altronde che questa

serialità trasforma, ma non sopprime - tutt'altro - il carattere *d'espressione pratica* che riveste la funzione nell'individuo comune : essa estende l'espressività trasformata e produce il *comune* come significante-significato in rapporto all'intera società. Per il momento, considerando il sottogruppo e l'organizzazione totalizzante nella loro purezza (ossia nella lotta concreta intrapresa contro un certo pericolo particolarizzato di dissoluzione seriale), non c'è dubbio che *quel* giovane attivista, nella maniera individuale in cui realizza i suoi poteri, sia *autonomo*, come faceva rilevare Pouillon, e, insieme, semplice espressione pratica e particolareggiata dell'operazione totale (e dell'organizzazione complessa che, *da un pezzo*, ha definito e previsto questo genere d'operazione). È *autonomo* semplicemente nella misura in cui le circostanze concrete (parla a persone definite da certi interessi, certi lavori, una certa cultura, certe *abitudini* - nel senso d'ἔξῃς) sono Tal di là dell'insuperabile inerzia, cioè in quanto esigono sempre da lui una mediazione tra le determinazioni astratte del suo compito e le difficoltà singole che incontra. È *espressione* nella misura in cui la sua stessa impresa non può comprendersi che nella prospettiva di un certo rapporto trascendente dei dirigenti con le masse, che mette in causa il regime sociale e politico dell'U.R.S.S. nella sua totalità. Da questo punto di vista, anche le differenze di tattica sono significative perché, ad ogni modo, non ripropongono questioni di fondo : un certo autoritarismo (che non dobbiamo definire qui) sta alla base della loro missione e del loro essere-comune (in quanto tali prodotti del gruppo organizzato si sono prodotti da soli). E poco importa, dal punto di vista strutturale, che si manifesti ad un primo sguardo come lineamento strutturato dell'individuo (quel che si chiama impropriamente lato del carattere) o che si sveli attraverso una tattica elastica e conciliante in apparenza, che in fondo non ha altro fine che quello di *realizzare* l'autorità centralizzata dissimulandola. O, piuttosto, queste differenze riflettono differenze nella struttura solo se si producono in due momenti differenti come due atteggiamenti del sottogruppo (e non come variazioni individuali). Se l'operazione degli attivisti avviene — come molteplicità unificata - nell'arroganza volontarista, essa manifesterà, in un modo o nell'altro, le attività stesse del governo e dell'amministrazione.⁴⁹

Chiameremo dunque struttura la funzione del sottogruppo o del membro del sottogruppo in quanto il suo esercizio concreto mediante la libera *praxis* dell'agente la rivela come specificazione del riordinamento totalizzatore operato dal tutto su se stesso. Si è capito che il termine *espressione* deve designare qui una relazione fondamentalmente pratica, ossia una reciprocità di costituzione : la libera *praxis* individuale realizza la totalizzazione anteriore in quanto posizione di limiti, e persegue l'operazione totalizzatrice oggettivandosi concretamente in un risultato concreto, che *significa* la totalizzazione dei risultati nel processo d'oggettivazione; reciprocamente la totalizzazione organizzata designa e sollecita, in quanto funzione, l'azione individuale come sua inevitabile concretizzazione, le costituisce un potere e una strumentalità. La *struttura* è questa duplice designazione costituente, nei suoi due orientamenti simultanei e contrari, sia a livello della semplice potenzialità astratta (livello del *potere riconosciuto* dagli individui comuni), sia a livello dell'attuazione. È ovvio che questa relazione dell'individuo con il gruppo (come molteplicità interiorizzata in ciascuno e in tutti) esiste sin dal gruppo in fusione, dove d'altronde l'abbiamo messa in rilievo. Ma non si può parlare ancora di rapporto strutturato per la semplice ragione che il rapporto reciproco non è ancora specificato. La struttura è relazione specifica dei termini di un rapporto reciproco con il tutto e tra loro per mediazione del tutto. E il tutto, come totalizzazione in corso, è in cia-scuno sotto forma d'unità della molteplicità interiorizzata e *in nessun luogo altrove*.

3. Questo rapporto strutturale deve tuttavia, nel contesto riflessivo del gruppo, realizzarsi anche come conoscenza riflessiva : in altri termini, l'azione individuale dell'agente comune non può realizzarsi come determinazione dell'indeterminato senza cogliere la funzione negativamente nell'oggetto trascendente, come esigenza e come abbozzo a vuoto di una condotta e, positivamente, nell'interiorità, come dovere e come potere. Il momento della mediazione con la *praxis* organica è anche quello della conoscenza, vale a dire della copresenza di tutte le implicazioni reciproche; ma ciò non significa, beninteso, che tale conoscenza sia esplicita e tematizzata. Se però consideriamo tutti i caratteri - già elencati

- della conoscenza nel gruppo organizzato, vediamo subito che l'individuo organico si produce e si conosce come individuo comune : I) in quanto l'oggetto gli riflette il gruppo come pratica e conoscenza pratica, cioè, *ad un tempo*, in base all'obbiettivo comune come futuro che svela la situazione presente nel campo pratico e in base al coglimento del suo lavoro sull'oggetto come particolare singolo dell'oggettivazione comune. II) in quanto il tutto, come totalizzazione pratica e che avviene anche tramite suo, gli impone, nella determinazione funzionale, di cogliere praticamente l'oggetto trascendente come comune e il campo pratico come situazione comune da modificare. Onde la struttura, se la si deve considerare, per astrazione, come conoscenza, altro non è che l'idea che il gruppo produce di se stesso (e dell'universo in quanto determinato praticamente come campo d'oggettivazione). E quest'idea riflessiva, a sua volta, non ha altro contenuto, né altro fondamento, che l'organizzazione comune come sistema oggettivo di relazioni; meglio ancora, l'organizzazione la condiziona e si ritrova in essa come sua norma interna. A questo livello d'astrazione e di purezza (cioè in mancanza di determinazione seriale) l'idea del gruppo non ha *alterità* : è la stessa dappertutto come pura espressione del *qui ed ora*, e ciò non ha niente di straordinario, poiché essa è un'attuazione definita, sotto la pressione di esigenze definite, della struttura come relazione d'espressione reciproca tra la parte e il tutto. Nello stesso tempo, però, a questo livello d'indifferenziazione, rimane interamente pratica, cioè resta riflessione organizzante e insieme giuramento, o, in altri termini, la *verità* del gruppo come esperienza pratica e la sua *etica*, come costituzione degli individui comuni attraverso imperativi e diritti fondati sull'inerzia giurata, non sono assolutamente differenziate e, d'altronde, il principio della loro indissolubile unità sta nell'urgenza medesima dei compiti comuni. L'idea dell'uomo, in un gruppo organizzato, è l'idea del gruppo, ossia dell'individuo comune, e la fraternità-terrore, in quanto si esprime con norme specifiche, trae questa peculiare colorazione dall'obbiettivo reale, vale a dire dai bisogni e dai pericoli. L'organizzazione materiale del gruppo fa tutt'uno con l'organizzazione dei suoi pensieri; il sistema delle relazioni logiche, che costituisce per ciascuno principi

insuperabili per ogni operazione mentale, fa tutt'uno con il sistema delle relazioni inerti e lavorate che caratterizza le funzioni in esteriorità. L'invenzione o lo svelarsi ideativo — come la *praxis* individuale — si producono come libera azione riflessiva *in base* a una specificazione organizzata dell'inerzia liberamente assunta, ed è la stessa cosa non poter superare una certa organizzazione pratica, un certo sistema di valori e un certo sistema di «principi direttivi». Tuttavia, l'idea dell'uomo che produce il gruppo come idea di se stesso, non può paragonarsi all'idea che produce la moneta d'oro nel campo pratico-inerte. In realtà, quest'ultima sostiene le idee dell'Altro con la sua inerzia fondamentale, e non può mutare. Invece l'idea del gruppo, come determinazione strutturale dell'indeterminato, deve essere inventata e resta indefinitamente variabile entro certi limiti.

Ma il duplice carattere della struttura (oggetto inerte di calcolo se la si considera come ossatura, passando sotto silenzio la totalizzazione o potere efficace attuato dalla *praxis* di ognuno e di tutti) implica un carattere duplice dell'idea. In un certo senso, essa è libera comprensione *dappertutto* dell'attività funzionale in ciascuno, in quanto la sua eterogeneità rinvia da una parte all'omogeneità dei giuramenti e d'altra parte all'unità sintetica del fine trascendente. A questo livello - sempre pratico - il gruppo possiede, grazie ad ogni individuo comune, una tacita conoscenza di se stesso : quest'evidenza viene rifiutata da coloro che non condividono i suoi obbiettivi; essi possono, in quanto individui pratici, avvertire i fini nell'azione comune che si svolge davanti ad essi, procedere a una ricostruzione corretta della *praxis* : non avvertiranno mai - se non nell'astratto - il rapporto comune con il fine come rapporto interindividuale, cioè come ambiente specificato dall'organizzazione. A tale livello, appunto, talune conoscenze complesse possono sconcertare il sociologo o l'etnografo quando le trovano in società sottosviluppate, perché le intendono come conoscenze teoriche acquisite dall'osservazione di un oggetto, mentre si tratta delle strutture pratiche medesime vissute nell'interiorità di un'azione comune. Gli etnografi hanno messo in rilievo l'agilità logica del pensiero primitivo. Deacon, a proposito di un sistema matrimoniale, scrive: «... I primitivi sono capaci di pensiero astratto a un

grado avanzatissimo.» Ma la questione è mal posta, perché non si tratta di sapere se siano capaci di pensiero astratto in generale, come se tale pensiero fosse una capacità universale di cui ognuno è dotato a un grado di sviluppo più o meno elevato, ma di mostrare nell'esperienza — il che è perfettamente chiaro oggi - se siano o no capaci di capire le strutture astratte del loro sistema matrimoniale o dei sistemi di parentela. In altri termini, non bisogna mettere il carro davanti ai buoi e dichiarare che i primitivi comprendono le relazioni astratte che costituiscono l'organizzazione del loro gruppo perché sono capaci di pensiero astratto ma, al contrario, che il loro pensiero astratto è definito nella sua capacità d'astrazione dalle relazioni astratte che strutturano la società, e che si riduce a queste relazioni stesse in quanto ogni individuo comune deve *viverle tutte* per realizzare praticamente il suo rapporto con tutti nell'unità di un obbiettivo comune. Difatti, le relazioni funzionali definiscono non solo il grado d'astrazione del pensiero, ma anche i limiti della sua applicazione : questo sistema relazionale, come strumento e limite del potere ideativo, si costituisce come sistema generalizzato di rapporti logici; ciò significa *sia* che si applica ad un certo numero di casi analoghi, ben definiti e che fanno parte della vita sociale e quotidiana degli indigeni, *sia* che la sua esistenza - come inerzia - è di per sé una resistenza, talora invincibile, all'elaborazione di un altro sistema. In questo senso, infatti, la verità è normativa perché la fedeltà ai «principi» logici è solo una forma della fedeltà al giuramento.

Ma, oltre alla comprensione implicita - che è poi una struttura *del potere* - esiste, almeno per taluni organi specializzati, una conoscenza ugualmente pratica e riflessiva ma d'ordine logistico e combinatorio che considera la funzione nel suo aspetto d'inerzia inorganica, vale a dire il sistema relazionale come *ossatura*. Non vi insisteremo perché ne abbiamo parlato più sopra : è noto che la totalizzazione come ambito giurato che sostiene l'inerzia è passata sotto silenzio al momento dei calcoli. Bisogna semplicemente rilevare che, sebbene la totalizzazione sia invisibile, avviene al livello degli organizzatori e dei calcolatori perché essi non si conoscono e non si riconoscono il diritto e il potere di calcolare, se non nella misura in cui è loro funzione specializzata : il

fondamento per il calcolo degli elementi discreti è dunque la comprensione vissuta della struttura come reciprocità del tutto e della parte (cioè il tipo di comprensione appena descritto) in quanto si produce nella *praxis* degli organizzatori e in quanto conferisce un senso a questa *praxis*. C'è quindi nell'organizzatore una comprensione pratica e immediata delle strutture in tutta la loro complessità, che fonda l'analisi astratta da lui attuata in seguito sulle medesime strutture in quanto scheletro. Di fatto, gli indigeni d'Ambrym «diedero a Deacon una dimostrazione fondata sull'impiego dei diagrammi». ⁵⁰ Disegnarono sul suolo linee che, a seconda della loro lunghezza e posizione, rappresentavano l'uno o l'altro dei congiunti, i figli, le figlie, ecc., nella prospettiva, beninteso, di un sistema matrimoniale complesso. In questo caso, bisogna pur vedere che, presentando i rapporti nell'ambito dell'inerte assoluto (la terra o la sabbia) e della perfetta esteriorità, non copiano non so quale modello impresso nella loro testa; e sarebbe altrettanto inesatto dire che proiettano la coscienza sintetica e pratica che hanno di loro stessi e di tutti nell'ambito analitico dell'inanimato : tale proiezione è infatti impossibile perché si tratta - grosso modo - di due ordini distinti di razionalità. Ho mostrato che la razionalità analitica poteva essere superata e integrata dalla razionalità sintetica, ma sappiamo anche come non sia vero il contrario : ogni proposizione dialettica perderebbe significato e si dissolverebbe in relazioni d'esteriorità se la si dovesse «progettare» nell'ambito del calcolo logico o matematico. In realtà, la decisione di fare del sistema di parentela un oggetto fabbricato e disorganico (linee tracciate sul suolo) corrisponde, nell'indigeno, a un tentativo pratico di servirsi del sostegno della materialità inorganica per produrre le strutture sotto forma di schemi inerti ed astratti. Tant'è vero che li fa capire a uno straniero *situato all'esterno*, e dunque pensante in termini d'esteriorità : onde esprime l'inerzia giurata non come esteriorità interiorizzata, bensì come pura determinazione dell'esteriorità universale. Ma, per stabilire questo schema *minimo*, cioè per ridurre la struttura all'ossatura, si orienta sulla comprensione sintetica che definisce la sua appartenenza al gruppo. Così il lavoro che fa non è di proiezione o di trasposizione : si limita a creare un oggetto inerte che presenta

in esteriorità e per un uomo dell'esterno un complesso di caratteri passivi, che delle strutture mantengono solo l'inerzia e che, d'altronde, falsano tale inerzia presentandola come carattere primo e subito (mentre invece è prodotta dal giuramento). Evidentemente questa costruzione non è un pensiero : è un lavoro manuale controllato da una conoscenza sintetica che esso non esprime. L'esempio però ci consente di capire *l'altro lavoro in este-riorità* che il sotto-gruppo specializzato esegue sull'inerzia giurata come esteriorità della struttura, nel gruppo e per il gruppo. Questo lavoro, guidato, anch'esso, da una tematica dialettica e da una comprensione del tutto che non cerca di proiettare né di «rendere», non può all'origine passare per un pensiero. Lo diviene proprio grazie alla pratica : l'organizzatore crea il pensiero analitico (e il razionalismo ad esso corrispondente) con le sue mani; gli nasce fra le mani perché ogni *praxis* produce i propri lumi in base all'obbiettivo e all'oggetto. Così, le «trasformazioni d'ossatura», operate in base a un potere funzionale e totalizzante, svolgono, al livello stesso del calcolo e della distribuzione, un complesso di schemi direttivi, che altro non sono che le leggi dell'inerzia divenute leggi pratiche dell'organizzazione. La conoscenza pratica si svolge nello stesso tempo su due piani e secondo due tipi di razionalità, il che non deve sorprendere, soprattutto nelle nostre società contemporanee, in cui è pressoché impossibile concepire la soluzione di un problema pratico se non lo si affronta a parecchi livelli *in una volta* (vedremo, infatti, il campo pratico-inerte reintrodursi nel momento del concreto vero per introdurre una nuova complessità). Ma ciò non costituisce un'intelligibilità, né uno strappo del pensiero, perché la Ragione dialettica sostiene, controlla e giustifica tutte le altre forme di pensiero, spiegandole, collocandole al loro vero posto e integrandole come momenti non-dialettici che in essa assumono nuovo valore dialettico.

Nel corso di queste osservazioni preliminari non abbiamo incontrato maggiori difficoltà : il fatto è che, cercando di determinare il senso e la portata della ragione dialettica, al livello di queste prime approssimazioni non ci siamo imbattuti in problemi critici davvero nuovi : certo, la necessità nuova che la libertà organizzatrice produce e sostiene richiedeva d'essere precisata e chiarita; il rapporto fra i due aspetti della

struttura (sistema e funzione) andava studiato più nei particolari. Da una parte, però, si tratta nell'insieme di una progressione dialettica semplicissima e che si limita a unire, in sintesi nuove, fattori già studiati (il giuramento, il terrore, l'inerzia, la reciprocità, l'oggettivazione, ecc.) e, d'altra parte, al livello in cui ci ponevamo, abbiamo ritrovato la *praxis* organica costituente come indispensabile mediazione tra l'individuo comune e l'oggettivazione comune della *praxis* del gruppo. Siccome la *pratica*, esaminata al livello di ogni funzione, resta dunque azione individuale e, in quanto tale, momento della dialettica costitutiva — quali che siano d'altronde il riordinamento in corso e il rapporto degli individui comuni - siccome il gruppo organizzato agisce solo su se stesso (onde mettere ciascuno nelle condizioni di meglio eseguire, per quel che gli spetta, il compito comune) e siccome anche quest'azione si fa con la mediazione della *praxis* individuale, le modificazioni nuove e reali che ci sono apparse non hanno mai posto il problema dell'intelligibilità *costituita*. O, se si preferisce, il tipo d'intelligibilità dialettica che abbiamo scoperto all'inizio della nostra esperienza critica illuminava abbastanza, in seno al gruppo organizzato, i rapporti pratici delle funzioni individuali; sennonché assumevano un punto di vista insufficientemente sintetico sul gruppo considerato. Vi eravamo obbligati, perché volevamo mettere in luce le sue strutture, ma nello stesso tempo ritardavamo il momento di porre il vero problema critico : quale tipo d'esistenza o d'essere caratterizza l'azione comune del gruppo organizzato *in quanto essa è comune* (e non in quanto si risolve in una molteplicità di funzioni)? Qual è il tipo d'intelligibilità definito da quest'azione? Che cos'è una dialettica costituita?

Abbiamo infatti studiato le condizioni dell'azione comune, non l'azione comune di per sé. Tale azione infatti può essere designata da certe determinazioni del discorso : il popolo di Parigi ha preso la Bastiglia; gli insorti hanno preso d'assalto la stazione radio, la squadra del Racing ha vinto, abbiamo messo in cantiere una nuova locomotiva, ecc. In tutte queste frasi il soggetto è plurale (o unificato ma molteplice) e l'azione è *una*, sia che venga considerata come temporalizzazione («*presero*, prendono») sia che la s'intenda nel suo risultato comune : *la* presa della Bastiglia, il popolo *ha preso...*, ecc. Ora, abbiamo

reso conto dell'interiorizzazione della pluralità, ma ciò non ci fornisce nessuna indicazione sulla *praxis* come temporalizzazione comune e come oggettivazione comune del gruppo. Abbiamo visto infatti che, attraverso l'organizzazione, essa si realizza per mediazione degli individui organici e della dialettica individuale. Ma, in contraddizione con questo, ha un'unità concreta, il che implica un'organizzazione dei mezzi in vista del fine e una realizzazione del fine sintetico con il lavoro. Tutto sarebbe semplice se alla *praxis* come temporalizzazione viva e concreta del gruppo corrispondesse un gruppo vivo e concreto - ossia una *Gestalt* o un organismo o un'ipercoscienza - che si temporalizzasse e si oggettivasse. In realtà, sappiamo che il gruppo, «riunito» intorno a una strumentalità o «contenuto» da locali appropriati, di fatto non esiste in nessun luogo se non *dappertutto*, cioè appartiene a ogni *praxis* individuale come unità interiorizzata della molteplicità. E l'ubiquità dei *qui* corrisponde alla pratica reale di negazione della pluralità. Questa totalità non circola, non è altrove, è sempre e intera *qui* e *la medesima*. Se però abbandoniamo ogni interpretazione magica o mistica, sappiamo benissimo che tale oggettività non significa affatto che una realtà nuova si sia incarnata in ogni individuo comune nel modo in cui l'*εἶδος* platonico s'incarna negli oggetti individuati, ma anzi che si tratta di una determinazione pratica di ciascuno attraverso ciascuno, tutti e se stesso nella prospettiva di una *praxis* comune. Prova ne sia che la molteplicità unificata risorge come inerte exteriorità in seno al gruppo medesimo, vale a dire come *ossatura*. Eppure l'azione è *una* come l'azione individuale, l'obiettivo è *uno*, la temporalizzazione e la regola ch'essa si dà sono *une*, e tutto avviene quindi come se un iperorganismo si fosse temporalizzato e oggettivato in un fine pratico, con un lavoro unificante e unificato di cui ogni individuo comune, con la sua mediazione costituente, sarebbe solo un momento perfettamente inessenziale. La cosa sembra ancor più paradossale al livello reale dell'azione, cioè quando essa è dilaniata, in seno al gruppo stesso, da opposizioni profonde d'interessi, da rinascite locali (o generalizzate) della serialità, da accidenti. Attraverso tutti i ben noti incidenti, disordini, accidenti e malintesi, la folla parigina *ha preso la Bastiglia*. Ma,

sebbene siamo ancora al livello della purezza astratta, il significato sintetico della *praxis* sembra a tutta prima un paradosso : infatti la *praxis* non è la temporalizzazione di un'unità organica ma la molteplicità negata e strumentalizzata che si temporalizza e si unifica nella *praxis* comune attraverso la mediazione delle temporalizzazioni individuali. O, se si preferisce, non c'è altra unità che l'unificazione pratica, ossia l'unità di ogni lavoro particolare con tutti gli Altri. Ma che cos'è mai, dunque, quest'unità di temporalizzazioni locali ed eterogenee? Qual è il suo tipo di realtà? Quale il tipo di intelligibilità? Tutto è già *organizzato*, certo : ma la *praxis* comune, come temporalizzazione sintetica di tale organizzazione, è *organizzata* o *organica*? E poiché il suo significato (la sua temporalizzazione come significato diacronico e il suo obbiettivo ultimo come significato sincronico) è *uno* e non può essere *che uno*,⁵¹ bisogna forse considerare la sua unità come omogenea ai significati della *praxis* individuale e organica, o si deve invece ritenere che una sintesi significativa operata dal gruppo organizzato sia *di un ordine* assolutamente *altro* da una sintesi individuale? Se poi è *dello stesso ordine*, come spiegare che il gruppo produca una *praxis* di tipo individuale e organico (anche se distinta dalle azioni singole per ampiezza e potenza)? E se è *di un altro ordine*, è necessario ammettere un'iperdialettica, il che equivale sia a considerare il gruppo come un iperorganismo, sia a fare della dialettica una legge trascendente che s'impone all'oggetto? Come avviene, infatti, che *io* comprendo il senso di un'azione di gruppo? Senza dubbio, posso ingannarmi o lasciarmi mistificare : ma l'esistenza della scienza storica basta a convincermi che si può, alla lunga e quando si dispone di sufficienti indicazioni, capire un significato comune nel corso di una ricerca individuale. Lo storico può, come lavoratore solitario, cogliere lo scopo preciso di un'azione politica, vale a dire il fine perseguito da un certo gruppo organizzato, *anche se questo fine non è stato realizzato*. Studiosi divergono e discutono a proposito della dichiarazione di guerra del 1792 e della condotta dei girondini. Sociologi come Lévi-Strauss colgono il significato funzionale della proibizione dell'incesto in talune società, sebbene tale significato sia di solito velato. C'è dunque omogeneità fra la conoscenza nel suo momento di

praxis individuale e il progetto comune come temporalizzazione unificante la molteplicità organizzata? E se ci fossero strutture e sottoreazioni pratiche il cui significato teleologico mi sfuggisse *a priori*, perché il pensiero pratico del ricercatore individuale è di un altro ordine e di minore complessità *a priori* che l'azione significante del gruppo? Tutti questi problemi secondari sono solo maniere particolari di porre il problema fondamentale della dialettica costituita e della sua razionalità.

Orbene, si tratta di una falsa aporia e posso sbarazzarmene sull'istante : se ho reale comprensione dell'attività comune di un gruppo di cui non faccio parte, ciò dimostra che essa non supera le mie possibilità di *individuo pratico*, ma anche, inversamente, che l'affronto con i poteri e nella funzione di *individuo comune*. Con ciò, voglio dire che lo storico è il prodotto di un gruppo, che i suoi strumenti, le sue tecniche e i suoi poteri, come anche il suo sapere, lo definiscono come membro di una comunità di ricerca e che egli capirà l'impresa comune di un gruppo storico, in quanto anche lui appartiene a un gruppo storico che si definisce in base a una certa impresa comune. E, quand'anche fosse un ricercatore solitario — il che, a dir la verità, non ha senso, a meno che non si voglia intendere che non è universitario o che non ha titoli di studio -, sarebbe nondimeno integrato ad *altri gruppi* (economici, culturali, politici, religiosi, ecc.) e, di conseguenza, un individuo comune, suscettibile di capire la *praxis* comune, qualunque essa sia.

Ma la reciprocità fra oggetto e conoscenza storica non fa che differire il problema, senza però sopprimerlo. Poiché la *praxis* organica e costituente è mediazione indispensabile tra l'individuo comune (come limitazione dei possibili in vista di un obiettivo comune e come unificazione della molteplicità per reciprocità mediata) e l'esercizio pratico della funzione comune, come mai il momento della pura individualità pratica può comportare in se stesso una comprensione della *portata comune* di quel che viene realizzato dall'organismo singolo? Ciò può anche esprimersi dal punto di vista della ricerca storica : lo storico è senz'altro funzione, potere e capacità; ma tutto questo deve essere riattuito con un'invenzione sintetica, ossia con e in un deciframento sintetico e particolare del

campo pratico : ora, il campo pratico è costituito, in questo caso, da documenti e monumenti attraverso i quali bisogna ritrovare un significato *comune*. È quindi chiaro che lo storico, se non fosse il prodotto sociale di un gruppo organizzato, non avrebbe le capacità necessarie per capire un'azione storica comune; ma questo implica che la sua invenzione sperimentale, come mediazione particolare tra la sua funzione e l'oggetto (il gruppo passato da restituire), deve comportare duplice comprensione : quella della funzione comune dello studioso e quella della *praxis* comune del gruppo passato. Tali osservazioni ci permettono di concludere : esiste, in ogni caso, anche se deve realizzarsi nel quadro di funzioni e di poteri organizzati, una possibilità permanente per l'organismo pratico di capire la *praxis* di un'organizzazione.

Abbiamo però mostrato, in *Questioni di metodo*, che la comprensione non è una facoltà, né non so quale intuizione contemplativa : essa si riduce alla *praxis* medesima, in quanto omogenea ad ogni altra *praxis* individuale e in quanto *situata* — e quindi in relazione pratica immediata — rispetto ad ogni azione che si eserciti nel campo pratico. Ciò implica quindi che l'azione comune e la *praxis* individuale presentino una reale omogeneità. L'individuo non può capire la propria azione comune muovendo dalla *praxis* totalizzante del gruppo, né quella di un gruppo a lui esterno, se le strutture della *praxis* comune sono di un ordine diverso da quelle della *praxis* individuale. Se gli obbiettivi del gruppo dovessero avere un carattere iperindividuale, l'individuo non riuscirebbe a coglierli : ciò significa *non* che l'azione comune sia sintesi organica dei membri del gruppo, ma *anzi* che il gruppo, lungi dal trovare nella sua azione un'iperindividualità, si fissa obbiettivi di struttura individualizzata e può raggiungerli solo con operazioni comuni di tipo individuale.

Si rischierebbe tuttavia di cadere nelle più gravi confusioni se non si precisassero subito le conclusioni. Infatti, lo scopo comune resta doppiamente comune : perché è lo scopo di ciascuno in quanto membro del gruppo e perché il suo *contenuto significante* è necessariamente comune : si tratta *in ogni caso* di un interesse che definisce il gruppo stesso, che è valido solo per il gruppo e che è inaccessibile, se non per suo tramite, e ciò resta vero sia che si tratti, per degli insorti, di

organizzarsi onde resistere alle forze governative, sia, per i padroni, di trovare un'intesa contro i sindacati operai, ecc. Spesso, d'altronde, il gruppo si stabilisce come ultima risorsa e quando gli individui hanno constatata la propria impotenza : la storia dell'industrializzazione, in Francia, rivela la lotta accanita del capitalismo familiare contro tutte le forme dell'associazione capitalista. In particolare, le prime società per lo sfruttamento delle miniere apparvero allorché divenne assolutamente impossibile ai proprietari sfruttare individualmente il sottosuolo. Così pure, *i mezzi comuni*, cioè la ripartizione dei compiti e dei poteri, la divisione del lavoro, l'organizzazione delle funzioni, si costituiscono con il superamento della serialità, della massificazione, degli antagonismi individuali e delle solitudini. E, abbiamo visto, sono la circostanza e la pressione dall'esterno a dissolvere la serialità nei *terzi* per farli *nascere al gruppo*, ossia in un ambito di libertà e di terrore che non erano nemmeno capaci di concepire. In tal senso, lo statuto di gruppo è proprio una metamorfosi dell'individuo. E il momento pratico dell'attuazione dei poteri lo costituisce, in se stesso, come fondamentalmente *diverso* da quel che era da solo : inerzia assunta, funzione, potere, diritti e doveri, struttura, violenza e fraternità, egli attua *tutti questi rapporti reciproci* come suo nuovo essere, come sua socialità; la sua esistenza non è o non è più la semplice temporalizzazione in progetto del bisogno organico : avviene attraverso un campo di tensioni violente ma non antagonistiche, vale a dire attraverso una trama di rapporti sintetici che la costituiscono profondamente e fondamentalmente come relazione mediata, cioè come terrore e fratellanza per tutti e per lei stessa. Così la socialità viene all'individuo grazie alla totalizzazione comune e lo determina anzitutto mediante la curvatura *qui* dello spazio sociale interno.

Ma queste riserve essenziali non fanno che rendere più sorprendente il fatto che la struttura formale dell'obiettivo delle operazioni resta tipicamente individuale, nel senso originario del termine, cioè nel senso per cui l'individuo organico si caratterizza come *praxis* costitutiva e riordinamento del campo pratico, tramite una totalizzazione singola. Se l'obiettivo del gruppo è, per definizione,

impossibile a *realizzarsi* da parte dell'individuo isolato, può tuttavia essere *posto* da tale individuo (in base al bisogno, al pericolo o a forme più complesse); benché, il più delle volte, i gruppi così fondati non abbiano grande importanza storica, succede di frequente che un individuo concepisca uno scopo comune, scopra in tal modo una comunità da fare e tenti di costituire un gruppo, perché avverte in pari tempo la propria incapacità di realizzare l'impresa da solo. Questi casi isolati si producono naturalmente in società complesse che presentano insieme serialità inerti, collettivi, gruppi diversi, ecc. ; e il progetto medesimo di fondare un gruppo viene condizionato dall'esistenza reale di gruppi analoghi. Ciò non toglie che la condotta pratica è qui la determinazione da parte dell'individuo di un gruppo da costituire in funzione di un obbiettivo comune che egli ha scoperto da solo.⁵² E si può aggiungere che, in un modo o nell'altro, egli appartenga già ad altri gruppi organizzati : il che indubbiamente non è falso. Ma, quand'anche fosse *in quelli* individuo comune, il fine lo scoprirebbe come solitario. O come seriale. L'individuo che sente l'esigenza di fondare un'organizzazione sanitaria internazionale, si può dire, infatti, che sia stato colto dall'imperativo esterno *nella sua socialità*, cioè nel suo rapporto con la società in cui vive. Egli però fa traboccare questa socialità verso un'integrazione più vasta, perché la sua appartenenza a questa o quella comunità nazionale non può *da sola* rivelargli un obbiettivo internazionale. Anzi, il movimento di rivelazione pratica può avvenire soltanto in rapporto con un tentativo di *desituazione* (strapparsi ad una situazione troppo stretta per mettersi sul piano di una situazione più larga). Ciò non significa che qualunque individuo coglie in qualunque momento un obbiettivo comune qualunque : sarebbe assurdo. Anzi, i problemi si formulano in base alle contraddizioni oggettive. E, come abbiamo visto, possono svelarsi a tutti gli Altri di una serie, nella dissoluzione di tale alterità. Importa però *anche qui* che, attraverso le reciprocità mediate, il gioco del terzo regolatore e dell'immanenza-trascendenza, il movimento di comprensione appaia in ciascuno come superamento individuale della serialità verso la comunità. Non c'è fine comune che un individuo non possa proporsi, *a condizione* che, nell'unità del progetto, l'individuo tenti di

costituire un gruppo per realizzarlo.

E, appunto perché la decisione di raggruppare o raggruppare di nuovo è suscitata dall'obiettivo comune come esigenza di essere perseguito e realizzato in comune, appare anche che la costituzione di un gruppo è un mezzo accessibile alla *praxis* individuale. Sappiamo infatti che l'individuo astratto che abbiamo incontrato al primo momento della nostra esperienza avverte *gli Altri* come molteplicità nel suo campo pratico. E abbiamo anche visto che la sua *praxis* sovrana, come riorganizzazione continua del campo pratico in funzione dei bisogni, realizza l'unità pratica di questa molteplicità oggettiva. Tale unità può svelarsi come semplice alterità seriale; se però il gruppo esterno esiste, abbiamo visto che si svela come gruppo nella misura in cui l'unificazione da parte dell'individuo, benché operata dal di fuori, rivela un'unificazione interna che si realizza nell'autonomia pratica. Ma, soprattutto, l'agente pratico tiene comportamenti totalizzanti rispetto agli individui organici come anche rispetto agli oggetti inanimati : fuggire una folla in marcia è totalizzarla, è renderla gruppo, mentre essa è forse solo serie. Così l'azione di *formare un gruppo reale* è data già nella *praxis* organica e *nell'esatta misura* in cui è originariamente data la possibilità di riunire una molteplicità discreta, qualunque essa sia (inerte o costituita da organismi). In questa possibilità, un'indeterminazione sussiste nel senso che non è deciso se il gruppo sarà costituito dal di fuori (può succedere tanto nella costruzione di una trappola come totalizzazione di un gruppo già costituito, quanto nella pratica che definirà una serialità - bambini, malati, ecc. - come gruppo unificato e recettivo che sarà oggetto della mia generosità) come invilupamento che l'agente produce per avvilupparvisi assieme agli altri, è tuttavia evidente che questa indeterminazione è *logica* più che reale. La priorità pratica è data anzitutto al gruppo-oggetto totalizzato dall'esterno, poiché il movimento primo è la riorganizzazione sovrana delle strutture oggettive del campo pratico. E anche chi tenta di costituire un gruppo per realizzare un obiettivo comune, utile a tutti, lo coglie dapprima, nel momento astratto in cui comincia l'impresa, come *suo mezzo* per raggiungere il *suo* obiettivo. Solamente la costituzione progressiva della comunità gli rivela a poco a poco di *esservisi*

necessariamente integrato. Ma ciò rende tanto più chiara e più evidente per noi la sua comprensione dell'attività molteplice : nel momento in cui si tiene ancora al di fuori del gruppo (non costituito o in via di costituzione), egli afferra già dal punto di vista di una *praxis* individuale, l'unità di una molteplicità interiorizzata come mezzo specifico. In realtà, organizza anche gli oggetti materiali : nell'unità dialettica della sua *praxis*, crea delle quasi-totalità materiali, i cui elementi si condizionano in modo tale da potere, per esempio, trasmettere agli oggetti considerati, amplificandola, una spinta che egli esercita in un punto del sistema. Il movimento organizzazionale trascendente non è diverso nel suo principio, quando si tratta di raggruppare uomini; la differenza si rivela proprio nell'impresa (e, a dire il vero, non c'è neppur bisogno che sia realmente cominciata, ma basta lo schema astratto del movimento sintetico), nel fatto che l'unità progettata si rivela subito come perpetuantesi grazie all'attività di ciascuno. Questo primo svelarsi mette in luce due caratteri contraddittori : la passività dell'oggetto inerte sostiene l'unità forgiata, dissimulando però nello stesso tempo un'infinita dispersione; invece, l'attività del gruppo in formazione realizza l'unità vera *come praxis* ma, per ciò stesso, accusa la molteplicità reale dei giurati, in quanto molteplicità perennemente superata da un'inerzia *prodotta*. D'altra parte, la differenza originaria tra il gruppo riunito dal di fuori e il sistema meccanico disposto non è originariamente quella fra complesso e semplice : ma il sistema umano è un'impianto pratico che produce da sé i suoi effetti. Perciò l'individuo sovrano, quando si accinge a *riordinare in gruppo* le molteplicità umane del suo campo pratico, tenta di produrre un dispositivo strumentale i cui elementi si uniscono e si comandano secondo una regola pratica e la cui organizzazione differisce dalla sistemazione inerte per questo carattere essenziale : l'autonomia come produttrice di passività e di specificazioni. Del resto, la complessità dei gruppi organizzati è generalmente connessa alla complessità degli impianti meccanici che gli agenti sono capaci di produrre nello stesso momento storico.

Questi rilievi non mirano, beninteso, a mettere l'accento sull'individuo produttore di gruppo (un tal caso accidentale è di limitato interesse). Si trattava solo di mostrare che

l'individuo organico sviluppa, nel suo semplice movimento per organizzare il campo pratico, una comprensione del gruppo-oggetto come costruzione strumentale. Chi può ripararsi dietro a rocce può ripararsi anche dietro a corpi umani. In base a ciò, può capire (se quegli uomini, per una ragione qualsiasi, assumono il compito di proteggerlo) che tali rocce di tipo nuovo *si rendono* rocce per giuramento reciproco e dispongono il loro assembramento di rocce mediante una reciprocità di funzioni : ciò significa che si dispongono da soli come se la sua volontà li animasse e, *nello stesso tempo*, che questa sua volontà si ramifica in loro, si crea mille divergenze per meglio convergere, e, dappertutto totale, si oppone a se medesima dappertutto per meglio riconoscersi come la stessa. Ma queste opposizioni che si risolvono di continuo non sconcertano l'uomo dall'esterno. Né *l'insieme* (il gruppo-oggetto integrato come *mezzo specifico* alla sua impresa personale e, di conseguenza, illuminato dall'obbiettivo medesimo), né i riordinamenti particolari (la trasformazione di una semplice nota musicale in accordo, l'amplificazione dello schema e la sua realizzazione plurale) possono sconcertarlo. In caso di pericolo, la guardia pretoriana *si dispone* intorno al sovrano; ma il pericolo è, per il gruppo-oggetto, puro mezzo d'evitarlo, si decifra in base ai timori dell'alto personaggio e rassicura nella misura in cui sopprime la possibilità di ciascuno di essi : il sovrano «teme» le porte, le finestre, tutto ciò che può aprirsi sul di fuori; i suoi timori, diversificati dalla diversità del campo pratico, s'incarnano per un istante *come precauzioni* nella diversità delle guardie che vanno a mettersi davanti alle possibili vie d'accesso; a questo punto diventano attive e funzionali (l'inerzia come passività attiva, il potere in quanto definito dalla costituzione oggettiva dell'uscita da sorvegliare, ecc.) e l'individuo protetto le comprende, ad esempio, come realizzazione simultanea dei comportamenti richiesti dall'oggetto, e che egli avrebbe dovuto, nella solitudine, fare successivamente.

Proprio in ciò, difatti, consiste per l'individuo la novità del gruppo-oggetto. In ciò e non nella *praxis* in quanto tale (di tutti e di ciascuno) poiché, per l'appunto, la *praxis* è sempre *compresa* dalla *praxis*, almeno nella sua realtà formale (essendo qui in causa la comprensibilità di certi contenuti materiali).

Originariamente, la trasformazione sta nella possibilità di realizzare nella simultaneità e sulla base di relazioni reciproche quel che l'individuo deve realizzare successivamente. Ma, oltre al fatto che il fondamento per capire questa simultaneità è dato nella *praxis* dell'organismo stesso (l'operazione più semplice è *per l'individuo* organizzazione di simultaneità: tengo il manico di questa leva e lo spingo con la mano destra; con la sinistra tiro quell'altra, curvandomi o alzandomi nello stesso tempo, ecc.), oltre al fatto che l'abbozzo di una redistribuzione pratica del gruppo, nella sua interiorità oggettiva, è schematicamente fornito dalla *positura* organica e che quest'ultima implica una comprensione di ogni metamorfosi pratica e spontanea di un oggetto in funzione di una situazione, bisogna soprattutto tener presente che l'apparecchiatura da parte di uno solo di un insieme strumentale (e inerte) comporta come scopo essenziale la compressione di una certa temporalizzazione pratica in simultaneità, affinché l'agente possa superare la durata appiattita con una temporalizzazione nuova. Ciò si chiama *guadagnar tempo*, ed è un'esigenza del tempo medesimo poiché, nel mondo della penuria, il tempo di ciascuno è scarso (per quanto non sia nient'altro che la temporalizzazione pratica). In tal modo si mette l'utensile secondario «a portata di mano» e quell'altro utensile, di cui ci si servirà più tardi, un po' più in là, vicino all'oggetto che esso deve lavorare, e in tal modo, come ho già detto, si costruiscono interdipendenze inerti tali che movimenti pratici *individuali* possano esserne assorbiti, divisi, distribuiti in più direzioni alla volta. Insomma, non c'è — almeno nelle forme elementari della socialità — contraddizione manifesta tra gruppo utensile e strumento inerte.

Il gruppo-oggetto (per esempio degli schiavi) appare, a chi gli assegna i compiti, come dotato del carattere principale di assorbire la *praxis* dell'individuo e di renderla sua unità temporale e pratica. Nello strumento inerte resta - per le società e le tecniche primitive - una doppia rimanenza magica della *praxis* individuale : nell'utensile coincidono il lavoro passato di chi l'ha fabbricato e il lavoro passato di chi l'ha utilizzato; è noto che, in tali società, il creatore dell'utensile e chi ne fa uso sono in generale la stessa persona. Il carattere

magico proviene dunque per il primitivo dal fatto che la propria *praxis* futura gli appare come potere iscritto nell'inerzia e come superamento già dato di tale passività verso l'avvenire (come è ovvio, i due momenti — creazione e utilizzazione — s'interpenetrano nell'indifferenziazione della passività). Orbene, lo strumento non è *forza indeterminata* : è realtà organizzata (per esempio, ha una lama e un manico). C'è quindi omogeneità, a questo livello elementare, tra il gruppo-oggetto come reinteriorizzante il progetto e la *praxis* di un certo individuo e divenente, come mezzo, il *rapporto* di questi con l'obbiettivo, e lo strumento inerte come permeantesi di una *praxis* che lo crea e lo costituisce, come mediazione tra il proprietario e lo scopo. È quanto risalta abbastanza dalla tendenza magica dell'indigeno a prestare, alla sua arma o al suo strumento, un *mana* (cioè un *potere* come *praxis* potenziale e ipoteca sull'avvenire) e dalla tendenza inversa dell'individuo esterno a trattare il gruppo organizzato come oggetto materiale dotato di poteri. Al limite si ritroverà - ma *nel campo pratico-inerte* - l'equivalenza dello strumento sacralizzato con il gruppo totalizzato.

Inversamente, l'individuo che si trova ad essere braccato nel campo pratico da un gruppo che si organizza per la caccia all'uomo - e precisamente a *quest'* uomo - prova la *praxis* organizzata come libero progetto di un'individualità più larga, più agile, più potente, ma omogenea alla sua individualità concreta. Il campo pratico gli appare come minato da questa libertà. diventa l'altro senso di ogni oggetto del campo. E tale altro senso diventa la verità pratica : la verità di una certa via di scampo (porta o percorso) non è più di essere una via di scampo, ma di essere la trappola tesa dal gruppo. L'individuo può tentare di evadere dal cerchio, solo se riesce a reinteriorizzare la sua oggettività per il gruppo, ossia a decifrare le proprie condotte in base alla libertà comune dell'avversario : l'atto che sto per compiere, è proprio quello che aspettano dall'oggetto che io sono per loro, ecc. Così la comprensione del fine comune gli viene immediatamente data, perché quel fine comune è *lut*. E muovendo dall'obbiettivo che è, può ricostruire praticamente e prospettivamente le operazioni del gruppo (di cui è l'unità negativa e totalizzante)⁵³ e, attraverso esse, giudicare i propri

comportamenti oggettivamente nella prospettiva pratica dell'evasione o della fuga. Può esserci *dialogo* (prendo il termine nel senso d'antagonismo razionale) tra l'individuo ed il gruppo che lo circonda. E l'uno come l'altro (l'uno nella sua solitudine, l'altro attraverso ciascuno e tutti o attraverso organi differenziati) possono prevedere - con un margine d'errore variabile — i comportamenti dell'altro, trattando *al posto suo* i propri comportamenti come oggetti.

Bisogna procedere oltre e rilevare che l'individuo braccato realizza praticamente la verità del gruppo : salvo nei casi precisi in cui conosce i nomi di tutti i cacciatori d'uomo ed i loro comportamenti (il che può avvenire solo nel caso di una molteplicità molto ristretta), egli realizza il gruppo non come iperorganismo ma come ubiquità in ogni struttura e nella *praxis* di ciascuno. Lui pure, inseguito, scorgendo o indovinando presenze umane dietro a una porta, dietro agli alberi, considera tali presenze come *tutte uguali*, avverte la loro spietata ferocia come *trasformante ogni altrove in qui*; la differenziazione avverrà unicamente, per lui, in base alla situazione pratica : il *gruppo* è lassù, su quell'altura che gli permette di controllare tutta la regione; e il *gruppo* è laggiù, dietro a quegli alberi che hanno la funzione di nascondere ma che possono anche, per controfinalità, dissimulargli certe presenze. Così, attraverso l'interiorizzazione pratica della sua oggettività per

il gruppo come libertà pratica, egli scopre la verità della funzione scegliendo di passare dietro la cortina d'alberi piuttosto che nella pianura, allo scoperto, e differenzia *i medesimi* grazie alla situazione reale, cioè grazie alla funzione : il gruppo in *quegli* individui comuni, dietro agli alberi, è più vicino a lui ma meno ben piazzato per scorgerlo; nella persona delle vedette, sulla collina, egli è più lontano ma il potere della sua visione è accresciuto dallo strumento (la collina *utilizzata*). E questa differenziazione delle funzioni non impedisce, tutt'altro, l'accerchiamento del fuggitivo : quindi la funzione, la reciprocità e la struttura sono in pari tempo svelate dalla fuga dell'uomo braccato come la fisionomia di una libertà organizzata per lo sterminio. Se si preferisce, nella tensione dell'accerchiamento, l'uomo braccato coglie *costoro* come i medesimi che *coloro* in quanto costoro e coloro, per la loro

posizione reciproca, gli tolgono possibilità di salvezza e la *praxis* comune gli appare lassù e laggiù come *qui*, nella misura stessa in cui il pericolo lassù e il pericolo laggiù sono in funzione reciproca. Ma questa reciprocità, nell'azione deliberata della caccia all'uomo, è da lui avvertita come struttura intenzionale della *praxis* comune in ogni membro d'ogni sottogruppo; egli si comporta, infatti, nella prospettiva dell'ubiquità dell'accordo nemico : quelli di lassù sono in rapporto diretto con quelli di laggiù; se lo scorgono, lo incalzeranno verso i sottogruppi che si dissimulano nella pianura, ecc. Non è necessario insistere : questi esempi, come momenti dell'esperienza dialettica, non mostrano ancora, certo, che la *praxis* comune ha per struttura formale l'unità sintetica della *praxis* individuale : e d'altronde non sarebbe esatto in tale forma. Ma provano, in ogni caso, che la comprensione individuale della *praxis* può restare della stessa specie, che s'applichi alla *praxis* di un gruppo-oggetto, di un gruppo-soggetto o di un organismo pratico. Ad ogni modo il fine comune è colto praticamente come ciò verso cui il gruppo supera il dato; e questo avvertire pratico è anch'esso superamento individuale; il deciframento degli atti avviene comunque ritornando dal futuro al presente e ciascuno di essi si rivela nell'unità regressiva come mezzo unificato (dall'oggettivazione comune) di raggiungere il fine.

Nulla di stupefacente in tutto ciò: è vero che l'obbiettivo del gruppo è *comune* in quanto appare soltanto attraverso ogni individuo comune, ossia giurato e strutturato; ma è anche vero che il momento pratico si realizza con la *praxis* organica e che quest'ultima si costituisce come comprensione del *suo* compito individuale, in quanto proprio nel compito individuale il compito comune si oggettiva. Ciò basta a mostrare che l'obbiettivo ultimo e comune può manifestarsi solo attraverso l'azione individuale come suo al di là comune e che la struttura, come rapporto con la totalità, è vissuta come significato profondo del compito in via di realizzazione. Talune determinazioni dell'azione vengono *infatti* all'individuo dal gruppo, come uno statuto nuovo che egli non avrebbe potuto, nella solitudine individuale, né produrre né comprendere; in particolare quella, fondamentale, del giuramento come libero limite della libertà. Abbiamo visto, infatti, che una *pra-xis*

ridotta alla sua translucidità individuale non può assolutamente impegnare un avvenire indeterminato (cioè un avvenire in cui le condizioni della *praxis* sarebbero tutte mutate); la mia stessa libertà si volge contro di me come Altra in quanto è altra per gli Altri. Così la *modalità* dell'azione, il suo aspetto normativo, sfugge spesso ai non-raggruppati, sebbene essi la vivano per se stessi in quanto sono, in circostanze differenti, membri di un altro gruppo. Quel che si chiama *fanatismo cieco*, ecc. è la fraternità-terrore in quanto vissuta in un altro gruppo e in quanto la rendiamo, *come individui*, una caratteristica passionale *negli individui*. Da una parte, però, il giuramento non è il prodotto di un'iperdialettica, ma rappresenta un'incarnazione del rapporto interindividuale di reciprocità; d'altra parte, se è vero che la *modalità* può sfuggire dall'esterno all'individuo non-raggruppato, essa viene invece vissuta nel gruppo attraverso la mediazione della *praxis* individuale; ciò vuol dire che il potere e l'imperativo, lungi dal *produrre* tale *praxis* e di qualificarla, sono assunti e interiorizzati da essa in quanto la suscitano. La libera *praxis*, svolgendosi concretamente e adattandosi alle circostanze, produce la propria inerzia e le proprie limitazioni, e sostiene all'Essere queste determinazioni; del resto la *praxis* individuale è immediatamente reciproca, come si è visto all'inizio di questa esperienza. E la reciprocità sta alla base di quel prodotto lavorato - della libertà interiorizzante la molteplicità - che abbiamo chiamato giuramento. Il giuramento è comprensione pratica della reciprocità come mezzo di costituire un'inerzia di gruppo, nello stesso modo in cui la *praxis* giurata implica la comprensione comune dell'obbiettivo di gruppo e del giuramento. Da questo punto di vista, prescindendo dalla modalità (bisognerebbe ancora stabilire dialetticamente le condizioni formali nelle quali il non-raggruppato può valutarla nel membro del gruppo), esiste *sempre* una reciprocità possibile tra l'uomo del gruppo e l'individuo non-raggruppato : può essere difficile al primo spiegare al secondo le condizioni della vita comune (ancora questa difficoltà sembra *a posteriori*-, secondo il tipo di guerra che conduce, il combattente avrà o no, con facilità, gli strumenti per far capire l'ambiente interno della sua unità al non combattente) ma gli è sempre possibile scoprire il suo

scopo. O, se si preferisce, la comunicazione è possibile tra gli uomini nella misura in cui c'è omogeneità formale fra le tre seguenti comprensioni: quella del gruppo-oggetto da parte del non-raggruppato soggetto (nel senso di soggetto dell'azione individuale che raggruppa), quella del gruppo-soggetto da parte del non-raggruppato, in quanto oggetto (cioè dal processo medesimo che interiorizza la sua oggettività), e quella del *gruppo-praxis* da parte di ciascuno dei suoi membri, in quanto mediazione fra funzione e oggettivazione.

Però questa omogeneità fra *praxis* individuale e *praxis* comune, lungi dal facilitare il nostro compito, a tutta prima ci intralcia, quasi come una specie d'aporia, come un'impotenza della dialettica. Come mai, infatti, dal momento che il gruppo come molteplicità interiorizzata è così profondamente diverso dall'individuo organico, o, in altri termini, dal momento che rifiutiamo di trattarlo da organismo, se non a titolo metaforico, come mai, dunque, produce in comune azioni la cui struttura fondamentale non differisce da quella delle azioni individuali? Si direbbe che un limite è dato *a priori*. Non un limite assunto come inerzia giurata, e nemmeno un limite provato e subito come insormontabile resistenza di questa o quella materialità inerte all'una o all'altra impresa : ma piuttosto qualcosa come un ansimare della dialettica che riproduce il suo movimento originario, qualunque sia la costituzione interna dell'agente che la realizza. C'è qui un'insuperabilità di nuovo genere, di cui bisogna render conto. Allo scopo, va esaminato più da vicino il processo d'organizzazione, non in quanto costituzione reale di un essere-nel-gruppo fondato sul giuramento, ma in quanto ripartizione dei compiti.

Si è soliti contrapporre, - per esempio, nei periodi rivoluzionari - una tendenza centralizzatrice e autoritaria che viene *dall'alto*, ossia dagli elementi che esercitano provvisoriamente il potere, e una tendenza democratica e spontanea che ha origine alla base. La prima realizzerebbe *dal di fuori* o, comunque, in base a un'immanenza-trascendenza. irrigidita, l'organizzazione delle masse in gruppi d'azione gerarchizzati; la seconda realizzerebbe i gruppi mediante una libera azione comune della molteplicità su se stessa e, come tale, rappresenterebbe la vera autodeterminazione - democratica *in interiorità*. La differenza fra le due

organizzazioni sarebbe qualitativa e radicale; si tratterebbe di due realtà opposte *per natura*, di cui solo la seconda costituirebbe davvero il gruppo come autocreazione comune : risulterebbe, da questa opposizione fondamentale, che gli obbiettivi, le operazioni e i pensieri di tipo veramente *comune*, si produrrebbero nel processo autonomo della demassificazione delle masse da se medesime e della loro organizzazione spontanea.

Questa concezione ha fondamenti politici e ideologici che non possiamo discutere qui. E riconosceremo che *politicamente*, è di capitale importanza che l'organizzazione sia imposta dalla sommità o prodotta dalla base. Allo stesso modo, riconosceremo che le conseguenze sociali, ideologiche ed etiche (e, *anzitutto*, materiali) di un movimento popolare, sono interamente diverse se esso produce i suoi capi come espressione provvisoria della sua *praxis* e li riassorbe superandoli con lo sviluppo medesimo di tale *praxis*, o se, invece, un gruppo si separa dalle masse, si specializza nell'esercizio del potere e riordina autoritariamente i compiti in funzione della propria concezione degli obbiettivi popolari. È ovvio, naturalmente, che anche il regime varia secondo i casi, come pure, d'altronde, i rapporti di reciprocità tra gli individui. Ma qui c'interessa, *prescindendo da ogni politica*, indicare che il modo di raggruppamento e d'organizzazione non è fundamentalmente diverso a seconda se si tratta di una centralizzazione dall'alto o di una liquidazione spontanea della serialità in seno alla serie medesima e all'organizzazione comune conseguente. Insomma, non si tratta e non può trattarsi qui né di Blanqui, né di Jaurès, né di Lenin, né di Rosa Luxemburg, né di Stalin, né di Trotskij. E, allo stesso modo in cui un delitto premeditato o un atto di legittima difesa, nonostante tutte le differenze pratiche e giuridiche che li separano, possono mettere in moto gli stessi muscoli e realizzarsi con gli stessi comportamenti immediati (le differenze si scopriranno a un livello più elevato e dal punto di vista di una *praxis* diversa - quella poliziesca e giudiziaria, per esempio), così il tipo di intelligibilità formale e di razionalità può essere lo stesso per l'organizzazione dalla sommità e per l'organizzazione dalla base.

Bisogna rendersi conto, infatti, che la maniera in cui si

parla delle trasformazioni dialettiche delle masse è sempre metaforica. Quando Trotzki, per esempio, insiste sulla trasformazione qualitativa (in particolare dal punto di vista del potenziale rivoluzionario) provocata dalle prime riunioni degli operai e dei soldati, ha perfettamente ragione. E quando altri, oggi, per mostrare il carattere rivoluzionario degli insorti ungheresi riprendono tali dichiarazioni e le completano, rilevando che la situazione propriamente rivoluzionaria si definisce, sia per circostanze precise, sia per la costituzione di gruppi insurrezionali comprendenti operai, studenti e soldati, può darsi che abbiano ragione storicamente, cioè a un livello in cui le determinazioni concrete non dipendono già più dalla nostra ricerca. Ma ci rifiutiamo di seguire certi storici o certi marxisti (trozkisti o no) quando di tali incontri «tipicamente rivoluzionari» danno una descrizione propriamente «gestaltista», *ante litteram* o no, come se una sintesi organica si operasse spontaneamente sulla base di questi incontri, fondata, beninteso, sui rapporti quantitativi dei tre gruppi sociali in questione, ma superante la relazione di quantità verso una nuova differenziazione *qualitativa* (poiché, come abbiamo visto, Engels dà il permesso ad ogni marxista conseguente, in nome della dialettica del di fuori, di svelarci il divenir-qualità della quantità). *Di fatto* se i soldati e gli operai costituiscono i primi comitati organizzatori dell'insurrezione (sia nell'89 a Parigi, con l'incontro degli abitanti del quartiere di Sant'Antonio e delle guardie francesi, che nella Germania del 1918 e nella Russia del 1917), tali relazioni *troppo universali* vanno specificate in ogni caso : l'universalità non è facile a trovarsi e a definirsi nel processo dialettico. Mentre per la Ragione analitica è la realtà concreta - come relazione indifferente ai suoi termini - nell'esperienza dialettica essa appare - come vedremo - come apparenza immediata e astratta, come primo miraggio da dissolvere, oppure è il termine concreto e nascosto di tutta l'esperienza e come il fondamento totalizzante ma ultimo della progressione razionale. E se si considerano quei gruppi - senza alcun pregiudizio sulla natura di un'organizzazione «tipicamente rivoluzionaria» - in una data situazione storica concreta, nel 1917 a Pietroburgo o nel 1918 a Berlino, ma non nelle due città insieme, si vedrà ristabilirsi la relazione di reciprocità concreta. I soldati o i marinai (ed ogni

caso è da esaminare a parte, Kronstadt non è Pietroburgo, ecc.) rappresentano praticamente perigli operai, sulla base della situazione del paese e della città, in quelle giornate, e delle particolari caratteristiche della flotta o dell'esercito, in quel luogo e da sempre, una testimonianza irrefutabile contro il governo e una difesa contro i suoi tentativi di spezzare la ribellione, una relazione diretta o indiretta con altre classi (in particolare con la classe contadina nella misura in cui i contadini mobilitati erano il maggior numero, e anche nella misura in cui questi mobilitati agguerriti e malcontenti formavano una mediazione tra gli operai, ex contadini, e il resto del paese, di cui i combattenti rappresentavano in fin dei conti la frazione più avanzata), una prova della decomposizione del regime, un inizio di universalizzazione : gli altri sfruttati si rivolgevano a loro come ai rappresentanti di tutti gli sfruttati. Ma soprattutto «i soldati sono con noi» assume per ciascuno in ciascuno un particolare significato, per il fatto che, dal 1905 in poi (per non risalire ancora indietro), i soldati si sono resi, loro malgrado, strumenti di repressione. Inversamente, per il soldato che ha respinto la disciplina imposta dall'esterno, gli operai rappresentano la sola possibilità d'integrazione e di una disciplina di combattimento; questi, infatti, al contrario dei militari, sanno che le insurrezioni, più ancora che gli scioperi, richiedono un'organizzazione pratica. Tali rapporti di *reciprocità* sono esattamente opposti alle sintesi «gestaltiste» che ci vengono proposte : si stabiliscono con un *riconoscimento pratico* nell'azione, sulla base tacita del giuramento. E l'eterogeneità *data* che presiede all'incontro diventa omogeneità giurata che serve da cauzione ad un'eterogeneità creata. D'altra parte, sarebbe assurdo negare il fine pratico di quei gruppi organizzati : in ogni caso c'è pericolo, bisogna assicurare la difesa, mantenere la vigilanza, ecc. E soprattutto, bisogna volenti o nolenti ritornare alle verità stabilite dagli storici : l'organizzazione si sceglie gli organizzatori. Succede che li respinga o che li assuma di nuovo in sé, ma non si può negare che, il più delle volte, li conserva nelle loro funzioni, in virtù del giuramento medesimo che sostiene la funzione con la sua passività assunta. Gli storici della Rivoluzione francese hanno stabilito, in particolare, che esiste una categoria d'agitatori

popolari, di cui è stato possibile enumerarne e seguirne taluni, che si ritrovano dall'89 al '94 in tutte le circostanze importanti, che gli «individui comuni» delle sezioni ritengono *loro organizzatori* e la cui funzione, conservata dall'inerzia reciproca tra le «giornate» popolari, mantiene, nella dispersione quotidiana, una specie d'ossatura passiva dell'organizzazione, che si riformerà attorno ad essi, nei momenti di tensione. Questi agitatori popolari «0» *sono dei capi* : soprattutto in ciò il loro potere differisce da quello dei dirigenti. Essi non impartiscono ordini : il gruppo si ricompone intorno ad essi, li esalta e comunica loro il suo potere, si dà tramite loro le sue parole d'ordine. Si tratta insomma soltanto di un terzo regolatore la cui attività regolatrice è divenuta funzione sulla base tacita del giuramento. Sarebbe quindi assurdo trovare nella loro presenza argomento contro la democrazia dell'organizzazione popolare. Ma bisogna solamente notare due caratteri essenziali. Da una parte, infatti, questa democrazia è *fraternità-terrore*, ossia la sua base medesima è la violenza. Per questa ragione, Guérin ha torto a contrapporla alla violenza dell'autoritarismo dall'alto. Benché le circostanze possano, infatti, provocare contraddizioni violente tra base e sommità, la violenza della sommità non può fondarsi su nient'altro che su quella della base. Semplicemente - come vedremo — la violenza tende a diventare pura, quanto più s'allontana dalle sue origini ed è la fratellanza a sparire. D'altra parte, però - e soprattutto questo c'importa - con la forza d'inerzia giurata della funzione, l'organizzatore-agitatore rimane, per un periodo più o meno lungo, colui attraverso il quale il gruppo definisce la sua *praxis* e si rende propria organizzazione. Non intendiamo, con ciò, che l'organizzatore, qui, possa imporre questa o quell'azione o impedire quell'altra : perderebbe subito il suo potere se tentasse di dare ordini. È intermediario, e lo sa; quando agisce (taluni sono comperati) lo fa mediante la banda, in sordina. Ma per il solo fatto che le parole d'ordine popolari passano dalla sua bocca, che la riorganizzazione deve farsi attraverso la sua *praxis* individuale e che le sue esortazioni o i suoi gesti designano l'obiettivo comune, siamo obbligati a concludere che la *praxis* popolare è, per essenza, suscettibile d'essere inventata, compresa e organizzata *da un individuo*; ciò significa, in altri termini, che il

gruppo non può definire la sua azione comune se non per mediazione di una designazione individuale. Nella tensione immanenza-trascendenza, il «capo-popolo» procede alla riorganizzazione del gruppo, come quasi-oggetto e distribuisce le funzioni quasi oggettive in funzione dell'obbiettivo che definisce in pari tempo. In tal modo costruisce nella quasi-oggettività un dispositivo pratico che si conserverà, come, per inerzia assunta nella stessa maniera, un sistema strumentale nel mondo inorganico riceve un'organizzazione dalla *praxis* individuale e la sostiene con la sua passività. Beninteso, le cose non vanno così semplicemente : lo s'interrompe, lo si previene, s'inventa prima di lui, certuni si organizzano spontaneamente in rapporto con tutti, altri gli suggeriscono un riordinamento, ecc. L'ho detto : in un certo senso è mediazione. Ma è fondamentale che questa mediazione sia necessaria finché il gruppo stesso - e con tale mediazione - non si sia definitivamente costituito con i suoi organi di controllo, di ripartizione, ecc. *Persino allora*, com'è noto, e qualunque sia il sistema d'auto-amministrazione (soviet, comitati insurrezionali, ecc.) ci si sarà limitati a istituzionalizzare la mediazione dell'individuo. Se si vota, per esempio, si voterà per una mozione contro un'altra, per un emendamento contro un altro, insomma per una determinazione individuale e pratica del discorso.

La differenza fra terzo regolatore e dirigente sta nel fatto che l'uno non è capo e che l'altro lo è. Verremo subito al comando. Ma - eccettuato il caso in cui le contraddizioni si esasperano - non bisogna credere che la tensione «trascendenza-immanenza» sia spezzata. In realtà quel che distingue il capo dall'agitatore - a parte la natura coercitiva del suo potere - è spesso il numero di mediazioni che lo separano dal gruppo. Ma in un caso, come nell'altro, ritroviamo lo strano limite della dialettica : il gruppo organizzato ottiene risultati che nessun individuo potrebbe raggiungere da solo, anche se la sua forza e la sua destrezza si decuplicassero; del resto l'organizzazione come essere pratico si costituisce, in linea generale, in maniera più complessa e meglio adatta di qualunque organismo : per assomigliare al corpo di guardia disposto in quadrato, bisognerebbe avere tanti occhi intorno alla testa e braccia nella schiena; per assomigliare ad un'unità

combattente che fa vigilare sentinelle durante la notte, bisognerebbe poter dormire vegliando; così l'organizzazione - non *riproduce* l'organismo, bensì vuole costituirne il miglioramento grazie all'invenzione umana; essa riprende come modello la sua unità pratica (senza riuscirvi, come vedremo), dissolvendo però in essa la fatticità dell'essere vivente. Sennonché queste trasformazioni non la strappano all'inflessibile necessità *d'essere situata*, vale a dire - quali che siano i suoi strumenti — d'essere designata come un punto di vista pratico e come un ancoraggio definito proprio dal mondo che vuole modificare. E per raggiungere infine quei risultati superindividuali bisogna che si faccia determinare dall'unità unificante di una *praxis* individuale. Perciò l'individuo non può raggiungere da solo l'obiettivo comune ma può concepirlo, significarlo e, grazie ad esso, significare la riorganizzazione del gruppo, come farebbe un riordinamento del suo campo pratico individuale. L'individuo s'integra al gruppo e il gruppo trova il suo limite pratico nell'individuo.

Si obietterà senz'altro — ed è la verità — che la maggior parte dei gruppi organizzati affidano la pianificazione, la distribuzione dei compiti, il controllo e l'amministrazione, non a individui ma a sottogruppi definiti. In tali comunità, tutto diventa compito comune e l'individuo in quanto tale sembra dissolversi in un sottogruppo ristretto; allora le reciprocità esistono solo tra sottogruppi e sottogruppi. Ma quand'anche gli individui del sottogruppo organizzatore sprofondassero nell'anonimato, resta nondimeno il fatto che un dato sottogruppo, nella sua *praxis* comune, non supera la sfera *di una concezione individuale*. O, se si preferisce, resta il fatto che non si può determinare *a priori*, cioè sulla sua semplice visione, se il piano adottato sia l'opera di uno solo o di parecchi : poiché, per costruirlo, parecchi si sono resi uno solo.

Certo le discussioni, all'interno del gruppo organizzatore, sono indispensabili e talvolta violente. Ed il piano si organizza attraverso queste discussioni. Nei gruppi più complessi, lacerati da lotte di classe, da opposizioni d'interessi o di punti, di vista, a metà ripresi dalla serialità, si pretenderà senz'altro che la pluralità degli organizzatori, se sono ben scelti, rappresentino la diversità delle tendenze, cosa che un individuo non avrebbe potuto fare. Ma, oltre al fatto che, il più delle volte, la sintesi

non è realizzata e che mozioni «capra e cavoli» riflettono in una forma o in un'altra l'impotenza di fondo che la divisione produce, questi gruppi semidisfatti o male uniti non si presentano ancora al livello attuale della nostra esperienza. In un ufficio tecnico, in un servizio d'organizzazione amministrativo, ecc., la regola è che gli individui appartengano alla stessa classe e allo stesso ambiente, che abbiano gli stessi interessi e che si sia data loro la stessa istruzione tecnica : le loro opposizioni, per violente che possano essere, non risultano direttamente da conflitti sociali e sarebbe adottare un assurdo scetticismo psicologista attribuirle a differenze di carattere o a sorde rivalità, sebbene, naturalmente, tali differenze e tali rivalità trovino la possibilità di manifestarsi nelle contraddizioni che li oppongono. Queste contraddizioni, in realtà, si riducono anzitutto a strutture oggettive del problema pratico da risolvere. Quando gli esperti cercano, infatti, la soluzione di un problema come quello della circolazione automobilistica in una grande città, si trovano dinnanzi a incompatibilità *date* e materiali, le cui origini sono diverse : accrescimento costante del numero dei veicoli, insufficienza del numero dei parcheggi, strettezza relativa della maggior parte delle arterie, necessità per i proprietari d'auto di utilizzare le loro macchine per gli spostamenti e di trovare un luogo in cui parcheggiarle, il che è di per sé contraddittorio, poiché il numero delle vetture disposte lungo i marciapiedi riduce necessariamente la velocità e il volume del traffico. La soluzione, se esiste, deve evidentemente superare e risolvere tutti questi conflitti materiali e attuarsi nell'ambito della penuria, perché il bilancio della città (o dello Stato) non consente grandi spese. Se deve esserci conflitto tra membri del gruppo, ciò in realtà avverrà per il fatto che ciascuno tenta di superare le contraddizioni oggettive e, a sua insaputa, riesce solo a favorire, in una falsa sintesi, uno dei termini della proposizione contraddittoria. Una soluzione trascura gli interessi della *circolazione*, un'altra, togliendo la possibilità di parcheggiare in città, rende la macchina inutile e rischia di frenare l'espansione dell'industria automobilistica, un'altra ancora, ritornando al vecchio progetto di costruire arterie più larghe, dimentica semplicemente la modicità dei finanziamenti stanziati. Ognuna di queste soluzioni è individuale : con ciò

intendo non solo che un individuo l'ha proposta, ma anche che essa lo determina e lo definisce nel gruppo; se ha scelto questa e non quella, non è certo escluso che l'abbia fatto per via di determinate pressioni o, forse, ha scoperto proprio quella fra tutte nella misura in cui il suo progetto fondamentale dà rilievo a taluni possibili e respinge tutti gli altri. Ma queste «predisposizioni» pratiche si limitano qui a definire una prospettiva : la contraddizione è nell'oggetto; si manifesta da sola ed esplode con tanta maggior virulenza nella sintesi fatta, quanto più quest'ultima trascurava un termine a vantaggio dell'altro. Esplode, naturalmente, allo sguardo degli altri esperti e particolarmente a quello di una certa persona che si proponga anch'essa una sintesi parziale, cioè *esprime* suo malgrado una contraddizione, credendo di superare le altre. La soluzione di ciascuno è una realtà individuale - un fallimento oggettivo e individuale - nella misura in cui l'errore dev'essere attribuito ai limiti dell'individuo, che ha preso la parte per il tutto. Ma questi limiti sono anch'essi individuali : con ciò intendo dire che egli è limitato qui rispetto ad altri individui meglio armati e non rispetto al gruppo o all'umanità. Tuttavia, questa realtà individuale (nel senso antichissimo in cui l'individuo si caratterizza per la parte di nulla che ha interiorizzato) mette in luce, *attraverso un discorso falso*, una contraddizione oggettiva e materiale, che ha *prodotto* la falsa sintesi a vantaggio di un certo termine e trascurando l'altro; in altre parole, essa rappresenta la possibilità oggettiva di servire taluni interessi misconoscendone altri (magari *nelle medesime persone*); e questa possibilità è una struttura del problema in quanto *realmente* è già delineata nella pratica di certi gruppi di utenti, o di garagisti, o di agenti del traffico. Tramite loro, un termine tenta di liquidare l'altro e di imporsi; dando il contributo della sua forza comune, l'autorità municipale consentirebbe per qualche tempo alla pretesa soluzione di «resistere». Ma siccome la contraddizione rimarrebbe, con un termine avvantaggiato, ricomparirebbe più violenta sotto un'altra forma e il problema si ritroverebbe intero. Così, l'uno o l'altro individuo assume su di sé la contraddizione quale esiste *nel campo pratico-inerte* : in questo campo, infatti, l'aumento del numero degli autoveicoli (fenomeno strettamente seriale) urta contro la non-elasticità delle

strutture urbane (inerzie disorganiche e seriali); e tale contraddizione, diventando struttura di un problema tecnico, esula dall'ambito della serialità : sta al centro del campo pratico. Bisogna però aggiungere che l'esperto è utile, *come individuo*, perché la sua soluzione diventa il suo interesse ideologico, il suo essere-fuori-di-sé che egli difende come difenderebbe se stesso e perché è tutt'uno con se stesso. Così i conflitti delle soluzioni tra loro riattmano le contraddizioni come conflitto permanente *al di fuori* di forze materiali. Infatti, ogni soluzione è solo il tentativo velato di far sì che un termine domini l'altro. In realtà la violenza interindividuale del conflitto è inconcepibile a prescindere dal gruppo organizzato. Nell'ambito del giuramento *occorre* che *gli Altri* ridiventino *i medesimi*, altrimenti l'alterità calcolata delle funzioni si muta in alterità subita. Così, soprattutto nella prospettiva pratica di un rimedio da trovare, il conflitto fra due individui (antagonismo reciproco) si produce come se dovesse necessariamente concludersi con la liquidazione dell'uno a vantaggio dell'altro, oppure di tutti e due a vantaggio di un terzo, o del loro riassorbimento da parte del gruppo. Non si tratta, in quei calmi esperti, di liquidazione fisica o di lavaggio del cervello; eppure, se la loro vita individuale non è in pericolo, il loro *essere sociale* può essere perfettamente annientato (sia come soluzione particolare, sia, in maniera meno determinata, come *loro credito* presso gli altri : l'una e l'altro definiscono per loro l'essere-fuori-di-sé-nel-gruppo. E tale essere-fuori-di-sé non va confuso con il *rapporto costitutivo* dell'individuo comune : il credito è infatti la specificazione del potere, in quanto tale specificazione si attua come risultato comune nell'interiorità del gruppo e in relazione funzionale con l'esercizio concreto di questo potere). Così la mediazione dell'individuo era necessaria per trasferire la contraddizione oggettiva all'interno del gruppo; ma l'essere-comune-nel-gruppo era necessario per restituire la sua virulenza alla contraddizione attraverso il conflitto delle persone. È ovvio, infatti, che ciascuno conosca da un pezzo tutti i dati del problema e che, nel corso della presente sessione, i primi rapporti abbiano enumerato una volta di più le difficoltà, le aporie, i conflitti oggettivi, ecc. Ma tali opposizioni non possono manifestarsi nella loro verità finché sono oggetto di una semplice enumerazione, o di una

descrizione strettamente verbale (faccio rientrare in questa rubrica i diagrammi, le statistiche, ecc.). Infatti il sottogruppo organizzatore è in relazione d'immanenza-trascendenza rispetto al gruppo che lo circonda : una quasi-separazione (quasi-negazione) condiziona nell'inerzia le relazioni di quello con questo (ne riparleremo fra poco), *finché* le contraddizioni vissute del secondo (nelle relazioni dei suoi membri in quanto devono restare i medesimi e rischiano di venir disuniti dall'oggetto) non possono essere reinteriorizzate dal primo e vissute a un livello d'astrazione e di specializzazione che è appunto quello del sottogruppo. Così ogni esperto, se possiede l'automobile, può provare da sé le contraddizioni di cui soffre ogni membro di quel *gruppo-seriato* (vedremo il senso del termine quando arriveremo al concreto) che è la popolazione parigina (in quanto alcuni suoi membri posseggono automobili). Ma *a tale livello* egli *subisce*, oppure se la cava con un particolare espediente che non può essere generalizzato. Insomma, le sue personali disavventure determinano la sua reazione di parigino ma rimangono praticamente inefficaci sul suo atteggiamento di esperto (d'individuo definito dal suo potere), oppure possono servire da esempio e da illustrazione ai suoi discorsi. Ma il suo punto di vista pratico si forma nella comunità di esperti (o nella solitudine, ma in quanto tale solitudine è solo una maniera tra le altre d'essere-nel-sottogruppo : per esempio, egli lavora, nel suo ufficio, alla stesura del rapporto). Perciò gli incidenti automobilistici, le strade impraticabili, le interruzioni, ecc., si riproducono in tutta la loro violenza in seno al sottogruppo specializzato, quando i conflitti di interessi materiali sono ripresi dagli individui nella forma di conflitti di interessi ideologici. Il sottogruppo, come mediazione di una reciprocità antagonistica, ne regola la tensione e definisce l'urgenza del superamento. Grazie agl'individui in pericolo nel loro essere-nel-gruppo, grazie al sottogruppo che rende il loro conflitto possibile e inevitabile, il problema oggettivo sviluppa (o *può* sviluppare) tutte le sue contraddizioni al livello stesso in cui la soluzione *dovrebbe poter* essere inventata (niente prova infatti che ce ne sia una *nelle condizioni presenti*). Inoltre, i conflitti interindividuali possono diventare conflitti comuni nella misura in cui gli individui che presentano una soluzione

diventano per altri i terzi regolatori di un'azione organizzatrice che questi presentivano senza però scorgerla nettamente.

Eppure *a che* serve questa virulenza? A porre il problema in tutte le sue forme e in tutta la sua complessità o, se si preferisce, a realizzare il diventar-problema del sottogruppo. La massima tensione sarà realizzata quando esso sarà diventato, al suo livello e secondo le sue funzioni, *la circolazione parigina*. Ora, questa complessità intricata di contraddizioni non può mantenersi in quanto tale : è un mezzo d'interiorizzare la questione ma, finché rimangono divisi, gli individui comuni si paralizzano; il momento della contraddizione interiorizzata, in quanto trasforma *i medesimi* in *altri*, deve essere superato verso l'unità sintetica. Più il sottogruppo è integrato, più risente della contraddizione profonda fra medesimo e altro, tramite tutti i suoi membri, e più sarà tentato di trovare una soluzione nel terrore, cioè esigendo l'adesione a una delle tesi in questione. Poco importa in tal caso che ci sia stata o no votazione : quel che conta, è la liquidazione della minoranza in quanto tale. E, *soprattutto*, occorre sapere a quale tesi si aderisce : se, come spesso succede, si tratta di una tesi già sostenuta, di una di quelle che si sono appena esposte, ci si limita, per rifiuto di subire la legge di alterità, a favorire violentemente uno o più termini delle contraddizioni oggettive a scapito delle altre. Non c'è stato *pensiero*, nel senso di «pratica organizzatrice», definente una soluzione *migliore*, (se non definitivamente buona) per superamento sintetico delle contraddizioni. Si definirà dunque il comportamento comune (potere di definire una riorganizzazione) come *ripresa in comune* di una proposta individuale (fatta da un individuo comune). *Se c'è pensiero*, invece, vale a dire se una soluzione — provvisoria o no - ma *migliore*, viene proposta, si manifesterà *evidentemente* come *praxis* regolatrice e mediante il terzo regolatore (importa poco qui che ci sia uno o più terzi, che la soluzione sia «trovata» da parecchi in una volta; l'essenziale è che ciascuno, in quanto individuo comune mediato dalla pratica organica, la produca come libero movimento dialettico del suo pensiero). Si tratta infatti di un superamento dialettico attraverso un progetto pratico : ciò presuppone dunque una comprensione sintetica di tutte le contraddizioni, vale a dire la viva riunificazione del

gruppo da parte del terzo, considerando persino i dissensi come strumento della riunificazione. A questo punto, il sottogruppo è solo l'unità sintetica delle sue stesse divisioni, vale a dire, realizza con i suoi dissensi le contraddizioni oggettive che derivano dalla situazione al gruppo intero. E, con l'invenzione di una soluzione, l'individuo si pone da terzo regolatore, cioè manifesta la sua soluzione come apertura di un avvenire possibile e di un campo d'azione condizionato da un nuovo obbiettivo (a breve scadenza, l'obbiettivo fondamentale restando immutato). E questa soluzione si presenta insieme come superamento oggettivo delle contraddizioni oggettive e come riorganizzazione possibile del sottogruppo medesimo in interiorità: con l'adozione della soluzione, infatti, le opposizioni di frazioni (adotto il termine nel senso più generale) si organizzano in strutture di reciprocità positiva : in seno alla nuova unità, i termini contraddittori sono conservati come elementi indissolubili del nuovo assetto e la loro contraddizione mediata si trasforma in eterogeneità assunta. è del tutto indifferente che la soluzione sia prodotta nel corso delle riunioni del sottogruppo o con un lavoro solitario poiché la solitudine, come abbiamo appena visto, è un certo rapporto funzionale dell'individuo con il sottogruppo di cui è membro. E' importante, piuttosto, che lo sviluppo pratico delle contraddizioni possa e debba aver luogo attraverso il terzo regolatore : in quanto tali contraddizioni si realizzano nell'unità del sottogruppo lacerato, egli le avverte in sé e fuori di sé nel campo comune e in quanto individuo comune (proprio come il giocatore di football avverte l'organizzazione dinamica del campo pratico in quanto lo condiziona, lo trasforma e persino si realizza grazie ad esso); e siccome queste stesse contraddizioni interne sono l'interiorizzazione di contraddizioni oggettive, egli le avverte nell'indissolubile unità della *praxis* come problema di organizzazione oggettiva dell'intero gruppo, in quanto la soluzione di tale problema deve operare la riorganizzazione del sottogruppo organizzatore. In altre parole, coglie sia la soluzione come da raggiungere mediante la riorganizzazione del sottogruppo, sia la riorganizzazione del sottogruppo come da effettuare sulle basi di una soluzione positiva. Quanto alla concezione pratica, essa è *pensiero* : ciò significa esattamente che è superamento

pratico dei rapporti del gruppo con il mondo e con se stesso e dei rapporti del sottogruppo con se stesso e con il gruppo, in quanto tali rapporti sono l'ossatura inerte e giurata della comunità o, se si preferisce, in quanto sono suscettibili di essere colti come inerte esteriorità dell'interiorità. Il suo pensiero trova fondamento in queste relazioni, *anche* se deve modificarne talune in nome dell'insieme; è strutturato da esse, e le conserva sintetizzandole con un progetto che le supera e le utilizza. *Nello stesso tempo*, se le ritrova dinanzi nella quasi-oggettività come inerte materia di una matematica ordinale. Così, la struttura e gli strumenti del pensiero sono comuni, ma il pensiero come *praxis* è mediazione dell'organismo pratico e della libera dialettica costituente tra tali relazioni inerti e l'oggettivazione finale. L'invenzione è il rapporto sintetico e individuale tra le strutture riunite in vive sintesi ed i rapporti strutturali riordinati in funzione di questa sintesi, in un campo pratico dilaniato da esigenze contraddittorie. Siccome l'invenzione si presenta come *praxis* regolatrice del terzo e siccome la comprensione è questa invenzione medesima in quanto si attua nell'altro terzo come *praxis* regolata, l'atto, come unità della riorganizzazione del sottogruppo e della nuova organizzazione del gruppo, si produce dappertutto come *lo stesso, qui e ora*. È il punto fondamentale : arriviamo qui a quella struttura essenziale delle comunità che l'idealismo epistemologico ha chiamato *l'accorde degli spirit'ifra loro*. Non ci sono spiriti. Così come non ci sono anime. Questo lo sappiamo già. Ma anche il termine «accordo» è aberrante. Un accord presuppone, infatti, che individui o gruppi differenti, sopraggiunti da diversi orizzonti e caratterizzati da aspetto e abitudini di ordine diverso, realizzino nella reciprocità un'intesa contrattuale *su di un minimo*. Paco importa che l'ottimismo idealista mostri poi che questo minimo si accrescerà di un altro minimo, quest'ultimo di un altro e che, finalmente, l'accordo si estenderà all'insieme delle conoscenze o delle attività umane : questa è filosofia della Storia. Rimane in ogni caso il fatto che - per quanto sulla base di precedenti accordi — il nuovo accordo resta il minimo per la situazione data. La scienza (vi ritorneremo) realizza, a un certo momento della sua storia, l'accordo fra individui che non hanno né la stessa età, né lo stesso sesso, né la stessa condizione sociale, né

gli stessi interessi, né la stessa lingua, né la stessa nazione, ecc. E tali individui si intendono, per esempio, sulla teoria di Fresnel o sulle leggi della termodinamica e sulle loro dimostrazioni. In tal modo, l'oggetto dell'accordo diventa esterno a ciascuno : un fisico comunista e un fisico anticomunista si trovano d'accordo sui risultati di un'esperienza fisica e sulla loro interpretazione, senza che la loro socialità o la loro individualità organica ne siano minimamente cambiate. E, in un certo senso, è appunto quel che sembra che avvenga; sennonché si tratta di una struttura più complessa di quelle che studiamo attualmente : si tratta, infatti, della resurrezione dell'unità attraverso la serialità e della creazione di gruppi nell'ambito seriale, *senza dissoluzione dell'alterità*. In realtà, quest'unità indotta è il prodotto degradato di gruppi ristretti e attivi la cui attività, come si vedrà, si rifrange nella serialità. La contraddizione della concezione idealista deriva dal fatto che essa conferisce alla verità il potere di essere la medesima nell'Altro in quanto Altro. E non si può dire infatti che l'accordo scientifico tra due altri è la reciprocità umana fondamentale (e che, di conseguenza, l'alterità nella sua forma sociale, politica, ecc., si riduce a una modalità secondaria che finirà per dissolversi), senza decidere *a priori* di tutta la Storia e, per esempio, senza respingere immediatamente la lotta fra le classi e lo sfruttamento. Infatti l'accordo intellettuale fra un padrone e uno dei suoi operai su una verità scientifica è costantemente possibile (basta che entrambi vogliano e possano istruirsi, cosa che dipende soprattutto dalle circostanze). Ma se il saldatore elettrico e il padrone dei cantieri marittimi sono ambedue convinti della verità del principio di Archimede, tale convinzione di ambedue è in ciascuno convinzione *altra*, perché si produce in una società lacerata e, per così dire, ai due poli di un sistema di sfruttamento. Qui, l'accordo sulla scienza *non ha nessuna importanza* (come non l'ha l'accordo, parimenti reale, sul tempo che fa o sulla temperatura); diciamo pure che non ha realtà concreta, appunto perché i due individui sono tali che il confronto fra le loro conoscenze è un'eventualità improbabile e, d'altronde, inutile. Di fatto, vi sono due individui i cui rapporti concreti sono retti dal modo e dalle relazioni di produzione e che, ciascuno per conto proprio,

all'interno di un gruppo omogeneo, riproducono il movimento di pensiero dell'una o dell'altra dimostrazione rigorosa. In una parola, quando gli individui e i gruppi sono fondamentalmente *altri* (e, a più forte ragione, contrapposti) «l'accordo degli spiriti», come virtualità permanente di reciprocità, resta una possibilità astratta e perfettamente inessenziale : dopo tutto, gli artiglieri di due eserciti nemici sono d'accordo su ogni punto della balistica.

Invece, nei gruppi organizzatori ed euristici (fra questi ultimi vanno compresi i gruppi attivi di scienziati che lavorano concretamente insieme), la comparsa della soluzione impegna ciascuno ben più totalmente e ben più concretamente che un «accordo». L'accordo, infatti, realizza su di un punto l'unità esterna degli Altri in quanto Altri e, proprio a causa di ciò, esplode in pulverulenza d'identità : tutti questi Altri sono, su un dato punto particolare, identici. La soluzione, quando è prodotta come comportamento pratico del terzo regolatore (poiché è questo, anzitutto : determinazione del discorso, dimostrazioni grafiche, riproduzione d'esperimenti, ecc.) e quando si riproduce *in pari tempo* mediante la *praxis* di ogni altro terzo, è invece la temporalizzazione di ognuno come lo stesso nell'ubiquità di un *qui*. Con ciò, bisogna intendere che la comprensione è creazione (e agli scienziati ed agli esperti, succede che, sin dai primi termini, il campo dei possibili si illumini, e che il futuro si riveli già molto più chiaramente se l'azione regolatrice non ha ancora tentato di determinarlo); ma anche che questa libera creazione non si compie in un Altro in quanto tale, ma in un individuo comune che, *alterato* per un istante (dalle lacerazioni contraddittorie), *si ricostituisce medesimo* attraverso la sua operazione pratica, in quanto tale operazione è una sola e medesima per tutta la molteplicità interiorizzata. In altri termini, vi sono due descrizioni inadeguate del fatto considerato (esposizione di una soluzione da parte di un terzo ai suoi pari) : la prima è implicitamente organicista; si suppone che ci sia un atto sintetico (la condotta dimostrativa dell'inventore) e che questo solo atto si realizzi come unità d'integrazione attraverso chi ascolta; tale interpretazione equivale a immergere gli individui, salvo uno, nell'indistinta inessenzialità e a costituire l'inventore come supercoscienza totalizzatrice; essa si fonda sulle sintesi

superficiali della percezione che ci rivelano l'insieme degli ascoltatori come lo sfondo su cui si staglia l'oratore. La seconda interpretazione si riferisce invece alla razionalità analitica : sopprime il gruppo, lo sostituisce con la sua molteplicità d'esteriorità e risolve il fatto di comprensione in un numero definito di processi identici attuanti in organismi differenti. A questo momento, la dimostrazione dell'inventore è anch'essa un processo di cui ogni termine è comandato dal precedente e funge da induttore alle reazioni identiche delle unità esterne (ascoltatori e spettatori). La verità concreta è molto più semplice di queste due interpretazioni erronee fra cui oscilliamo senza sosta : il processo dell'invenzione propriamente detta — anche se precede solo di un attimo quello dell'esposizione - appartiene ancora al processo di lacerazione comune : infatti, per la forza delle cose, è anzitutto la comparsa di una soluzione fra altre soluzioni; e, in realtà, ciascuna delle false soluzioni contraddittorie è stata vissuta come riorganizzazione totalizzante e si è realizzata come nuova contraddizione interna, che divide il gruppo e che significa il suo autore *nella sua individualità*. Alla prova, la soluzione davvero sintetica si realizza come ristrutturazione del gruppo. E tale prova può essere l'esperienza o il calcolo - come lavori effettuati nella solitudine - ma può essere anche, in altre circostanze, l'esposizione stessa. Comunque, la controprova solitaria, malgrado il suo rigore, resta insufficiente : la verità sta, *sia* nel deciframento pratico e controllato dell'oggettività, *sia* in una determinazione in interiorità della socialità.⁵⁴ Muovendo di qui, l'operazione non appartiene al terzo regolatore più di quanto la presa della Bastiglia non sia l'opera del primo che ha gridato : «Alla Bastiglia, corriamo!» Essa si attua tramite ciascuno in un triplice aspetto: concatenarsi pratico di evidenze astratte (cioè di relazioni inerti e necessarie, la cui necessità appare a ciascuno in tutta la sua evidenza, in quanto egli la comprende attraverso gli stessi rapporti uniti nella struttura vivente); liquidazione con il riordinamento totalizzatore del suo separatismo ideologico; realizzazione del campo pratico comune grazie a lui, attorno a lui e attraverso tutti, in un'operazione nuova e rigorosa. Tale liquidazione costruttiva avviene attraverso le tre e-stasi temporali : passato e futuro si determinano reciprocamente e il

presente pratico, già illuminato da una comprensione globale (ossia dall'avvenire già prefigurato come significato), si produce come determinazione regressiva delle mediazioni che uniscono tale avvenire al passato. In base a ciò, si può dire che l'operazione abbia luogo *dappertutto*, che l'esposizione abbia sulla comprensione il solo è astratto privilegio dell'azione regolatrice sulle azioni regolate, che tale operazione - esposizione e comprensione — sia *una praxis individuale* di liquidazione delle contraddizioni pratiche sulla base di strutture comuni, e che questa *praxis* individuale non possa in alcun caso riprodursi sotto forma di processi identici in ciascuno dei terzi, poiché essa suppone, di fatto, due reciprocità mediate : quella di ogni comprensione rispetto all'esposizione con l'intermediario della totalizzazione in corso (cioè del riordinamento come ubiquità) e quella di ciascuno rispetto a ciascuno e a tutti, tramite la regolazione del terzo (invenzione esposta). Però questi nessi sintetici di reciprocità si trovano qui ridotti alla loro più semplice espressione : la reciprocità designa la comprensione dell'altro come la stessa che la mia, in quanto la mia è la stessa che la sua. Tale rapporto astratto equivale semplicemente alla reinteriorizzazione della molteplicità ed alla sua subordinazione rigorosa alle diverse forme di unità sintetica. In realtà - abbiamo più sopra sviluppato questa struttura - non esiste né *una* comprensione, né *dieci*, né *trenta* : la comprensione, dappertutto *la stessa*, non ha nessuna determinazione numerica. Non è né l'esposto del terzo come realizzante il gruppo nella forma di totalità-unità, né la pluralità numerica degli atti. Non è né l'azione sintetica di un iperorganismo, né l'azione particolare e localizzata di un certo organismo pratico: ma è l'azione dell'organismo pratico senza determinazione di singolarità, in quanto opera la mediazione tra la funzione e l'oggettivazione e *in quanto si produce come ubiquità* nell'ambiente organizzato. La mia comprensione è mia soltanto nella misura in cui è quella del mio vicino : e la molteplicità d'identità sparisce *in quanto* ogni comprensione implica tutte le altre e le realizza; l'ubiquità è la reciprocità di unità escludente, con un medesimo movimento, il molteplice e l'identico. Il discorso rende perfettamente questo duplice rifiuto con la prima persona del plurale che manifesta

l'interiorizzazione del molteplice: nel *noi*, infatti, il molteplice non viene soppresso ma squalificato, rimane a titolo di ubiquità. E certamente si può dire : «Noi siamo due», come si dice : «Loro sono due»; ma nel secondo caso, l'enumerazione è reale, esprime la commutatività (ciascuno può essere la seconda unità), mentre, nel primo, tale commutatività è il contenuto non esplicito della reciprocità.

Così, prima di essere riorganizzazione oggettiva, l'invenzione della soluzione è un momento individuale che trova dappertutto il suo *qui*, determinandosi reciprocamente, con la sua presenza reciproca, in tutti i *qui*. Si tratta naturalmente di una interpretazione astratta : non appena la serialità - per poco che sia - s'introduce nel gruppo, la molteplicità tende a ricomparire. Ma vi sono intermediari tra il non-molteplice o ubiquità e la molteplicità numerica, e quest'ultima non esiste davvero in quanto tale, se non quando il gruppo è assolutamente morto : in questo caso, non ci sarà neppure più invenzione comprensiva o, se ha luogo, non avrà il potere di abbattere l'inerzia seriale. Ma soprattutto c'importa il fatto che il momento della sintesi resti quello dell'operazione individuale. Un obbiettivo universale non realizza l'accordo degli spiriti mantenendone la diversità, e l'operazione individuale non realizza nulla, ma *ciascuno, realizzandola, si realizza come lo stesse*. In questo senso la verità, nel suo senso originario, è, in quanto socialità ed in un gruppo integrato, la liquidazione di ogni alterità; essa realizza l'integrazione per mediazione del terzo regolatore. Ne risulta però un'indistinzione assoluta tra verità come operazione individuale e verità come operazione comune. Tale indifferenziazione per ubiquità di *uno* e di *tutti* si manifesta con il fatto che la scienza talora dà a una legge o a un principio il nome del suo inventore, Ohm, Joule, Carnot, ecc., e talaltra lascia sviluppare l'operazione costruttiva nell'anonimato. Non solo l'operazione comune non può superare nella sua struttura pratica l'operazione individuale ma inoltre, come vedremo, tale operazione individuale si presenta al gruppo come un ideale pratico che esso non può mai raggiungere del tutto.

Ma bisogna ritornare ancora una volta al sottogruppo d'organizzazione : supporremo che il suo problema abbia ricevuto soluzione schematica. Un'invenzione è stata esposta

per sommi capi, bisogna passare ai perfezionamenti particolari, alle modalità concrete della sua applicazione, ecc. Si ritrova a questo livello un'eterogeneità di libertà : quest'ultima si fonda, infatti, sull'adozione comune dello schema regolatore dell'invenzione. Tale schema ha assunto un carattere nuovo : è struttura comune. Da una parte, infatti, è inerzia *compresa e giurata*; ci si attiene ad esso, non bisogna pensare di rimetterlo in questione. Così rappresenta in se stesso una relazione sintetica d'inerzia onnipresente. È in ciascuno interamente *il medesimo*, come fondamento comune, e non ha in nessuno, nemmeno nel suo inventore, la sua sede privilegiata. D'altra parte, come schema organizzatore (cioè come schema che dirige l'organizzazione nuova del gruppo mediante il sottogruppo), definisce i limiti e i poteri della *praxis* organizzante : appunto perché sono integrati, perché ciascuno è il medesimo e fonda le sue operazioni sullo stesso schema direttivo, è possibile, per un individuo qualunque, creare la sua propria eterogeneità con una proposizione particolare che presupponga e contenga in sé come sua ossatura le relazioni inerti dello schema direttivo. Al limite, ciascuno si rende eterogeneo con la sua libera invenzione arricchente e, nello stesso tempo, costituisce quest'ultima nell'oggetto come momento da superare dell'oggettivazione totalizzante. L'operazione progressiva, che consiste nell'adattare lo schema al concreto, si sviluppa dunque sotto il controllo dello schema e attraverso momenti eterogenei, ciascuno dei quali conserva e supera il precedente. A questo livello (almeno in teoria, cioè al grado di purezza astratta in cui ci siamo collocati) le contraddizioni non mettono in gioco il gruppo medesimo, ma si temporalizzano e si superano sul fondamento di un'unità prospettica dell'avvenire, della *praxis* comune e del gruppo medesimo. Dal punto di vista dell'intelligibilità, però, bisogna riconoscere che lo sviluppo armonioso dell'eterogeneità su fondo unitario ci rinvia ancora una volta all'unità pratica dell'organismo. Ogni proposizione inventata, contraddetta, superata con la sua contraddizione e conservata -benché il processo intero sia il prodotto di operazioni diverse, effettuate da individui diversi — potrebbe, *a priori*, essere una posizione superata e conservata nella libera *praxis* dialettica dell'organismo. La sola differenza è che la dialettica costituita

poggia su di un momento non dialettico : quello dell'inerzia assunta. Quest'ultima, infatti, permette la *praxis* comune in quanto prescrive alla dialettica costituente limiti insuperabili. E certamente, esiste nell'organismo pratico una struttura di inerzia — cosa che gli consente d'essere lo strumento di ogni strumentalità — ma essa non ha nulla in comune con l'inerzia della libertà. Di fatto, il libero superamento organico è sempre superamento di condizioni materiali; ma i limiti dell'azione sono prescritti dall'insieme delle circostanze storiche, non da un'inerzia giurata che la *praxis* produrrebbe da sola.

Questa negazione inerte rappresenta tuttavia la condizione *sine qua non* dell'azione comune : grazie ad essa l'individuo comune esiste come potere, funzione, struttura; e la *praxis* dialettica, come mediazione tra l'individuo comune e l'oggetto da lavorare, è anch'essa differente dalla libera *praxis* solitaria di un organismo, nella misura in cui supera, conserva e attua l'inerzia, il potere, la funzione, insomma l'individuo comune. Esiste una relazione sintetica e costitutiva che è, nel gruppo medesimo, la definizione di ogni individuo (rispetto a ciascuno e a tutti); e l'individuo comune, attuandosi con la *praxis* individuale, si produce in un campo di forze di inaudita violenza, che lo formano e lo deformano e lo mettono in gioco *dappertutto*. In questo senso, l'individuo concreto, nel gruppo, è radicalmente altro dall'individuo organico e dall'individuo comune. E' ancor più paradossale, a tutta prima, vedere il gruppo in azione «ricadere» nella sua *praxis* comune al livello della *praxis* individuale, se non quanto alla potenza e all'efficacia della sua azione, per lo meno quanto alla sua struttura formale. Ma tale paradosso deve sparire se si considera che il gruppo è una «ἀντί φύσος», cioè un'impresa, un lavoro sistematico sulle relazioni fondamentali che uniscono gli uomini, e lo schema direttivo di questo lavoro non può che coincidere con il movimento dialettico che lo produce. In altre parole, lo scopo pratico non è il gruppo ma l'obbiettivo comune; il gruppo si organizza per raggiungere in comune l'obbiettivo, ma l'organizzazione lo costituisce dialetticamente come l'amplificatore della *praxis* dialettica. Non solo, a dire il vero, *come* un organismo potentissimo, ma *come* un organismo sopprime le contingenze della sua costituzione con una divisione attenta del lavoro e una differenziazione sistematica

delle funzioni. Ora, tali caratteri nuovi non impediscono che esso sia situato e che, di conseguenza, le trasformazioni esterne facciano apparire la contingenza nella sua organizzazione (cioè i limiti contingenti della sua previsione). Né che lo schema dell'azione debba rimanere lo stesso per il gruppo come prodotto del lavoro umano e per il lavoro che l'ha prodotto, con la differenza che il gruppo come oggetto di lavoro deve sostenere le sue determinazioni, come la cosa lavorata, con una certa inerzia. Né che la sola unità che il gruppo possa darsi - essendo l'iperorganismo un sogno dell'idealismo - oscilli tra la falsa unità della materia lavorata (la moneta coniata) e la viva unità sintetica dell'organismo. Possiamo quindi affermare fin d'ora che la razionalità dialettica della *praxis* comune non trascende la razionalità della *praxis* individuale. Al contrario, rimane al di qua di quest'ultima. E le sue complessità particolari, i suoi nodi di rapporto e il concatenarsi formale delle sue strutture derivano appunto dal fatto che questa razionalità seconda è *costituita*, ossia dal fatto che il gruppo è un prodotto.

In altri termini, il gruppo si è costituito e organizzato sotto la pressione della necessità per produrre un'azione dialettica. E, se fosse riuscito a *rendersi organismo*, l'unità organica della sua azione (supponendo un'unità iperconscente, ecc.) sarebbe stata di un'altra specie e di un'altra intelligibilità : ogni organismo avrebbe forse posseduto una certa comprensione dell'iperorganismo in quanto struttura connessa al *tutto*, ma tale comprensione sarebbe stata diversissima dalla nostra che, nel gruppo organizzato, mira alla totalizzazione. Del resto, la congettura è troppo indeterminata perché si possa stabilire se la comprensione abbia mirato al tutto iperorganico o alla sua iperazione (che è anch'essa riordinamento), o all'una attraverso l'altra o se non ci sia stata nessuna comprensione. Ma, proprio perché ha mancato di rendersi totalità, cioè di superare la *praxis* individuale con un'iperdialettica pratica; è ricaduto al di qua di quella *praxis* che sola può fornirgli un modello di unità attiva, come l'organismo medesimo fornisce alla sua totalizzazione un modello e uno schema di unità ontologica (vi ritorneremo). E la tensione paradossale che costituisce la *praxis* del gruppo dipende dal fatto che quest'ultimo è in se stesso una metamorfosi colta come

ubiquità dell'individuo da parte di tutti gli altri, *dunque*, in certo qual modo, uno statuto d'esistenza nuovo (*potere* e «violenza-fraternità») e la sua azione -che è la ragione stessa e la legge della sua costituzione - non differisce da quel che un individuo organico può progettare disponendo di un gruppo-oggetto per assicurare l'esecuzione del progetto. Tale insuperabilità di fatto (non c'è *necessità* ma evidenza permanente dell'esperienza) rinvia però necessariamente a quella impossibilità di essere iperorganismo, che è lo scacco del gruppo; e tale impossibilità si riduce anch'essa in primo luogo all'impossibilità di darsi un'unità organica. La relazione insuperabile del gruppo con l'organismo pratico come Idea (prendo Idea non nel senso di determinazione del discorso ma in quello di compito irrealizzabile che si rende regolatore, ponendosi sempre come tale da poter essere domani realizzato) è il significato mobile di una totalizzazione continuamente riordinata e continuamente fallita. Il gruppo è pervaso dai significati organicisti perché è sottomesso a questa legge rigorosa : se pervenisse - ma è impossibile - a darsi l'unità organica, sarebbe, proprio per ciò, iperorganismo (perché sarebbe un organismo autoproducentesi secondo una legge pratica che esclude la contingenza); ma siccome tale statuto gli è rigorosamente vietato, resta *come totalizzazione*, come essere al di qua dell'organismo pratico e come uno dei suoi prodotti. Insomma, lo stadio organico, non potendo essere superato, non può nemmeno venir colto; e l'organismo, come soglia da varcare per raggiungere l'unità iperorganica, resta lo statuto ontologico e pratico che serve al gruppo da regolatore. Allo stesso modo, il gruppo si costituisce con il lavoro come strumento atto a produrre anch'esso una *praxis* dialettica, ma tale dialettica, creata attraverso l'organizzazione, è costituita dalle liberazioni dialettiche dell'individuo organico e sul loro modello. Il risultato non è soltanto che l'azione comune può essere reinventata da uno solo (*capo*, *organisation-man*, ecc.), ma anche che la intelligibilità della dialettica costituita si appesantisce e degrada rispetto all'intelligibilità piena della dialettica costituente.

Bisogna stabilire infatti per quali ragioni la *praxis* comune, benché - lo vedremo - ancora intelligibile, abbia perduto la translucidità della *praxis* individuale. Ora, è chiaro, anzitutto,

che la ragione fondamentale sta nell'inerzia assunta : per assunta che sia, viene comunque a ciascuno come sua *libertà altra* e di conseguenza gli viene dal terzo in quanto Altro, sebbene l'alterità sia qui prodotta nella sua purezza formale. Quando urto contro i miei limiti, contro certe insuperabilità (il fatto di avere una certa funzione nel gruppo piuttosto che una certa altra) posso evidentemente fornirne interpretazioni *pratiche* (ritrovo la ragione della mia funzione nelle circostanze e nelle mie capacità) e - che sia stato implicito od esplicito - posso ritrovare il mio giuramento originario, riprodurlo nell'urgenza del passato resuscitato e percorrere, muovendo di qui, la concatenazione dialettica che conduce a questo presente, a questo compito. Ma la negazione e la limitazione in quanto tali non possono dissolversi nemmeno se le comprendo, come si deve, in base alla loro funzione strumentale. E quanto a tutte le determinazioni che si fondano su di esse - diritti e doveri, poteri, strutture - posso ad ogni istante ritrovare il movimento dialettico che le produce all'interno del gruppo, ma esse non posseggono la translucidità della mia pura *praxis* organica. Il mio diritto e il mio dovere mi appaiono con una dimensione d'alterità. Senza dubbio sono rapporti con altri ma esistono relazioni umane translucide e ne ho parlato all'inizio dell'opera : sono le reciprocità immediate. Si tratta qui di reciprocità lavorate. Il diritto ed il dovere, nella loro evidenza senza trasparenza, si presentano all'esperienza dialettica - e alla coscienza pratica — come la mia libera alienazione alla libertà. Ma, in realtà, conosciamo i fini che hanno presieduto al giuramento : si trattava di lottare contro la nostra molteplicità interiorizzandola, vale a dire sottomettendola per sempre all'unità. Così il problema della razionalità dialettica come Ragione costituita si colloca al livello fondamentale dell'integrazione, cioè dell'azione comune contro la molteplicità.

Orbene, possiamo immediatamente constatare, proseguendo la nostra esperienza a un livello inferiore d'astrazione e di purezza (ma ancora interamente astratto) che l'interiorizzazione della molteplicità è continuamente da rifare, continuamente in scacco : ciò dipende anzitutto dalle circostanze medesime della lotta e dell'azione, cioè ad un tempo dal processo storico totalizzante, dall'obiettivo e dagli

strumenti. Per limitarci dapprima a considerare questi ultimi, è notevole che, quando il gruppo non coincide con tutta la società (ossia praticamente sempre), *l'altro* intervenga, in quanto lo strumento del gruppo è il prodotto del suo lavoro. E, appunto per ciò, la materia lavorata, dall'interno del gruppo che si è costituito su di essa, impregna tutte le organizzazioni interne di una certa alterità. Qualunque sia il gruppo oggi *considerato*, basta uno sciopero che coinvolga le P.T.T. (o il settore delle telecomunicazioni) perché l'unità pratica sia provvisoriamente spezzata. Ora, tale unità non ha senso se non nel movimento dell'azione e nell'urgenza della situazione : la sua rottura non spezza non so quale fedeltà giurata degli individui comuni, ma semplicemente obbliga ciascuno a eseguire il suo compito in circostanze che gli sono malissimo note, poiché non dispone né delle informazioni, né delle direttive, né degli ordini che il gruppo gli dà. L'individuo comune sussiste : è il giuramento e le *abitudini* in ciascuno; ma nella circostanza nuova egli tende a ridursi a una determinazione puramente negativa, a un *handicap* d'inerzia : l'individuo organico non è più mediazione tra un essere-comune *vivente* (cioè sostenuto e nutrito dall'ambiente comune, dai poteri dati e mantenuti), benché limitato dall'inerzia, e, d'altra parte, l'oggettivazione della *praxis* comune. Isolato, s'identifica come organismo pratico del gruppo, cioè dà al gruppo lo statuto di spontaneità dialettica che caratterizza il suo organismo. (Vedremo che questo brusco isolamento come rottura non è vissuto alla maniera di certe funzioni continue che caratterizzano l'essere-nel-gruppo dell'individuo *come solitudine* e che, di conseguenza, producono, come membri utili e richiesti, dei solitari che vivono la solitudine come loro statuto pratico di comunità.) Ma ovviamente questa identificazione del gruppo a se stesso ha le due seguenti possibilità-limite contrarie : il sacrificio al gruppo malgrado l'incertezza degli ordini e delle informazioni; l'utilizzazione del gruppo da parte dell'individuo. Il rischio di dissoluzione dei comuni non deriva qui dall'al di qua del giuramento (la paura, «l'interesse particolare», ecc., in quanto rischiano di sbriciolare un gruppo) ma dal suo al di là : il gruppo si dissolve nell'individuo quando questi, conservando i poteri del gruppo, incarna, per mancanza di rapporti, il gruppo *a sé solo*. Così il

problema dei rapporti è indissolubilmente legato a quello dell'organizzazione. Per meglio dire, ne è un certo aspetto particolare : il problema dei rapporti dell'organizzazione deve essere trattato in indissolubile unità con quello dell'organizzazione dei rapporti. E se l'organizzazione in corso, con la forma generale che si dà, decide del tipo generale dei rapporti, inversamente questi ultimi, a seconda delle difficoltà che presentano (costo, lentezza relativa, penuria di uomini, pericoli, ecc.), agiscono sugli organizzatori e li inducono a rivedere i loro piani. Il nesso fra le forme di governo e d'amministrazione e le possibilità di comunicazione (ossia le tecniche e i mezzi reali di comunicare) ci è rivelato nel suo inflessibile rigore dall'insieme della ricostruzione storica. Ma, per noi, il problema ha due facce : infatti tale dipendenza dà al gruppo, qualunque sia, *la profondità del mondo*; ciò significa che è unito alle serialità della società in cui è sorto per mediazione della materia lavorata. Si dirà che l'individuo dipende anch'esso totalmente dall'insieme sociale, ossia dalle circostanze sociali della sua materialità. È vero. E, in fin dei conti, la situazione di classe e, per esempio, lo stato delle tecniche mediche, in quanto riflettono l'intera produzione e lo considerano attraverso l'indice di rifrazione della sua classe, decidono delle sue possibilità *pratiche* in quanto condizionanti *dall'interno* il suo organismo. Ma l'analogia è solo superficiale, appunto perché la realtà biologica è una. Certo, vi sono organi di collegamento (i nervi, il sangue, le secrezioni endocrine, ecc.): e le malattie -professionali o altre - possono distruggere taluni di questi collegamenti, come pure certi medicinali possono ristabilirli, e magari in certi casi *serrarli*. La differenza non sta qui, anche se s'immagina che il progresso delle tecniche mediche permetterà di trasformare progressivamente l'organismo. Sta nel fatto che il rapporto biologico si stabilisce grazie a funzioni biologiche tra funzioni biologiche e nell'ambito biologico. L'organismo produce da sé le proprie vie e tali vie sono anch'esse funzioni ; l'inorganico appare in esso come sostanza integrata al tutto o come prodotto di disassimilazione ma non come distanza inerte e come inerte veicolo la cui rapidità è funzione di un lavoro esterno. Nell'organismo, anche la distanza è organica, e non si lascia scoprire nella sua realtà inorganica se non attraverso la

degradazione dell'essere vivente (lentezza dei riflessi in certi malati, nei vecchi, ecc.). Invece, per quel che concerne il gruppo, l'inorganico (in quanto materialità lavorata) si rende mediazione inerte tra le funzioni della comunità. Ne consegue anzitutto la presenza di un'alterità interna che il gruppo non ha prodotto e che, secondo i casi (ma indipendentemente dall'obiettivo, o, in ogni caso, senza relazione pratica, stabilita dagli agenti), si rivela come praticamente trascurabile o rischia di far esplodere la comunità. («I nostri aderenti non vengono o vengono meno, perché il luogo di riunione è troppo distante da loro, perché i trasporti sono troppo cari», ecc. Un dato movimento rivoluzionario, che doveva sorgere in parecchi punti del paese contemporaneamente, fallisce perché i rapporti non hanno potuto essere stabiliti.⁵⁵ Un gruppo combattente viene annientato perché ha perduto i contatti con l'esercito di cui fa parte.) Questo condizionamento interno fa ricomparire la molteplicità interiorizzata o, se si vuole, la riesteriorizza nell'interiorità. Il gruppo ha eliminato la fatticità in quanto si propone uno scopo trascendente ed elimina le causalità organiche dalla sua *praxis*; ma la ritrova all'interno di sé, sotto forma di limite dispersivo alla sua unificazione. Va tuttavia notato che tale fatticità non si presenta, al contrario, della fatticità fondamentale, come una certa determinazione biologica della materialità non lavorata, bensì come determinazione contingente del campo pratico-inerte. Questa determinazione è detta *contingente*, non perché manchi di rigore o d'intelligibilità (dato il campo pratico-inerte sul cui fondamento il gruppo si forma, è inevitabile che il problema dei rapporti si ponga alla pratica comune in questo o quel modo), ma perché è esterna alla pratica, in quanto quest'ultima organizza il gruppo in funzione di un certo obiettivo. Il secondo aspetto di questa dipendenza interessa la nostra ricerca ancor più da vicino che il primo : il gruppo, in quanto vuole lottare, con le tecniche e gli utensili contemporanei, contro la forza dispersiva del campo pratico-inerte, deve produrre in sé apparati di mediazione, di controllo e d'ispezione, la cui funzione essenziale consista nel mettere in relazione i sottogruppi tra loro (nel caso, ad esempio, di una strutturazione federativa) o con l'apparato centrale (nel caso di una struttura centralizzata). I mediatori - che si tratti dei *missi*

dominici, dei cronometristi in una fabbrica, o degli ispettori generali dell'insegnamento secondario - hanno la funzione attiva di unire due inerzie come tali. E queste inerzie non sono state prodotte dalla libertà giurata ma vengono al gruppo dalla dispersione d'esteriorità, e l'apparato mediatore le *costituisce* in inerzie superate e mediate dalla sua mediazione : senza tale mediazione, infatti, l'amministrazione centrale sarebbe senza potere sull'esecutivo locale e viceversa; indubbiamente l'apparato mediatore è prodotto dall'amministrazione : però, appena prodotto, è l'amministratore ad essere alle sue dipendenze, come pure l'esecutivo locale. Non è raro, in questo caso, che si crei un organo di controllo per sorvegliare l'organo mediatore. Questi rilievi sarebbero, beninteso, più giusti e più completi ancora se li si applicasse a un gruppo gerarchizzato e sottomesso ad autorità. Ma non abbiamo ancora considerato questa struttura. Resta comunque il fatto che la relazione rivela e sviluppa l'inerzia d'esteriorità, lottando contro di essa mediante un riordinamento d'inerzie giurate. La specificità della *praxis* organizzata deriva dalla piramide di inerzie che la costituisce, esterne ed interne (per esteriorizzazione dell'inerzia d'interiorità e per interiorizzazione dell'inerzia d'esteriorità), e dal fatto che, per ogni apparato, l'oggetto (i sottogruppi da collegare) appare come inerzia esterna-interna e deve esser manovrato come tale, mentre il medesimo apparato, nei suoi rapporti con altri organi coordinati, si fa manipolare come inerzia da apparati sovraordinati.

Ma i mezzi di comunicazione sono solo un esempio della separazione d'interiorità. Essa può anche, secondo il compito e le circostanze, manifestarsi nella temporalizzazione : ogni compito particolare può venir completamente eseguito nella sua particolarità e trovarsi separato dal compito particolare che esso rende possibile nello svolgimento detrazione comune per un certo lasso di tempo. In un complesso industriale (poco importa qui che si tratti di un Kombinat socialista o di un'organizzazione capitalista : lo sfruttamento non è direttamente in causa, si tratta di necessità tecniche, simili dappertutto, a est come ad ovest), l'estrazione della materia bruta o la fabbricazione del prodotto semi-finito (altiforni, fucine; ferro, acciaio, ecc.) si oggettiva in un certo oggetto (petrolio non raffinato, blocco d'acciaio) che assorbe il lavoro

come fa «la merce» e lo lascia cristallizzare in sé. L'operazione sarà ripresa, il petrolio raffinato, l'acciaio trasformato in biella, in albero di motore, ecc., in un altro locale (talvolta vicino) e nel corso di una terza operazione, Io si metterà in grado di compiere direttamente la sua funzione (si monta la macchina con i «pezzi» staccati, ecc.). E' chiaro però che la *praxis* di ogni sottogruppo è assorbita come suggello inerte della materialità lavorata e che viene superata da un'operazione nuova. Importa molto per l'economia dell'impresa che i lavoratori, i locali, gli organizzatori e i dirigenti siano integrati a un medesimo complesso. Ma importa poco al sottogruppo degli altiforni che il minerale grezzo trattato sia estratto da un sottogruppo appartenente al complesso o che sia trasportato per ferrovia da una lontana regione. Ora, nel secondo caso, il carattere *già lavorato* del prodotto preteso «bruto» (il fatto che uomini abbiano faticato in comune per estrarre il minerale grezzo) non entra praticamente in considerazione. Anche se l'operaio delle fucine è in solidarietà di classe con i minatori, questa solidarietà non è una struttura del gruppo in quanto tale o almeno non direttamente, e d'altronde essa si rivolge ai membri della classe (che siano o no del gruppo) e non ai membri del gruppo. In realtà, per il lavoratore, l'esigenza inerte dell'oggetto può rinviare a quelli che l'hanno prodotto ma può anche essere colta, come abbiamo visto, come una specie di funzione disumana della materialità. A questo punto, essa separa più di quanto non unisca, o piuttosto unisce nella serialità. Non siamo ancora ricaduti nella serialità : il gruppo ha perduto la sua purezza astratta ma conserva la sua efficacia e la sua struttura d'interiorità. Ma qui importa che, nel complesso tecnico considerato, il compito del precedente agente venga colto - a causa dell'intervallo temporale (trasporto del prodotto da un'officina all'altra o dalla miniera alla ferriera, ecc.) - come invertito e volto in passività dal suo sostegno d'esteriorità inerte. *Che sia stato compiuto fuori dal gruppo* da altri in quanto Altri, *o che sia il risultato di una impresa comune a certi membri invisibili in quanto sono gli stessi*, diventa ipoteca sull'avvenire del nuovo lavoratore, limitazione subita dei suoi possibili. La correzione riorganizzatrice può farsi qui in diverse maniere : il sottogruppo mediatore può aumentare l'integrazione moltiplicando i contatti tra i

lavoratori dei differenti settori, può garantire in ciascuno la comprensione della *praxis* comune con un'istruzione teorica che permetta ad ogni lavoratore di cogliere il significato e l'importanza della sua funzione imparando a riconoscere il significato degli altri compiti; può, con la commutatività sistematica, affidare ad ogni individuo i differenti impieghi dell'insieme, nel corso dei tre o cinque anni venturi, ecc. Non cito queste pratiche per la loro efficacia sociale ma per mostrarne il carattere comune : esse riprendono l'organizzazione al punto morto in cui lo scarto temporale l'ha lasciata; avvertono l'isolamento di ogni sottogruppo o di ogni individuo rispetto agli altri individui ed agli altri sottogruppi come negazione inerte da dissolvere, ed ogni lavoratore come unità massificata da riconquistare sulla serialità nascente.⁵⁶ Esse compiono con un riordinamento reale (commutazione degli impieghi) o con un'azione verbale (insegnamento, spiegazione) un lavoro materiale su una materialità inorganica. Questo lavoro ha certo lo scopo di distruggere la pulverulenza di solitudini (come scarti temporali) a vantaggio di un'unità funzionale; ma, a considerarlo in base alla *praxis* comune d'organizzazione, egli mostra che l'organizzazione concreta è continua negazione di negazione, ossia negazione pratica ed efficace della disorganizzazione in corso. Da questo punto di vista, l'eterogeneità delle funzioni in un gruppo di purezza totale ed astratta è, come abbiamo visto, invenzione della libertà. Ma se bisogna considerarla in un gruppo complesso (in cui le lontananze spaziali e gli scarti temporali sono fonte perenne di dispersione massificante) e nella prospettiva della totalizzazione, è chiaro che la differenziazione, quando è determinata *ad un tempo* dall'apparato organizzatore e dallo scarto spazio-temporale, può ricadere da un momento all'altro allo statuto di eterogeneità accidentale (d'esteriorità). In un gruppo efficace e pratico ma reale, la corrente rischia ad ogni istante di non passare più. E quanto vale per gli elementi mediati dall'apparato vale pure, si è visto, per l'apparato mediatore. Il gruppo consuma una parte delle sue forze (energia dei suoi membri, potenza del numero, credito, danaro, ecc.) a conservarsi in stato di fluidità relativa. Così, per una scissiparità della riflessione (intelligibilissima, poiché si tratta di sottogruppi mediatori e di mediatori fra questi sottogruppi,

ecc.), il gruppo come interiorità, vale a dire come totalizzazione in corso, rischia di risolversi (e di fatto si risolve) in gerarchia e circolarità (le due insieme, vedremo perché) di azioni unificanti che prendono per quasi-oggetti inerti le azioni e gli agenti del grado inferiore⁵⁷ o, inversamente, in una gerarchia di quasi-oggetti, riceventi il loro statuto da un Altro (sottogruppo, individuo considerato come quasisoggetto), come determinazione quasi trascendente della loro inerzia subita e assunta. A questo livello, il gruppo tende ad assomigliare più al complesso costituito da una macchina e dagli operai che l'utilizzano per un lavoro definito, che non a un organismo pratico che superi dialetticamente ogni momento inerte dell'oggetto lavorato e ogni organizzazione inerte del campo pratico. In realtà, se è vero che in nessun caso il gruppo ricade al livello della macchina (fosse pure al livello di una macchina da *feed back* come si è tentato dimostrare), se è anche vero che non può elevarsi in nessun caso fino allo statuto organico, ciò dipende in realtà dal fatto che è un prodotto umano, ossia uno strumento congegnato da uomini secondo leggi che permettono di creare dispositivi automatici muovendo dall'inorganico, e dal fatto che è simultaneamente costituito dalla *praxis* libera e dialettica di individui umani, in quanto si esercita in interiorità su ogni membro e in esteriorità sull'oggetto comune. La macchina sociale non esisterà mai, perché si risolve in pluralità massificate di organismi, nel momento stesso in cui ogni organismo pratico riceve, rispetto al gruppo uno statuto subito d'inerzia; invece, l'efficacia è tanto più automatica quanto più l'organizzazione è spinta, vale a dire che il gruppo, con l'organizzazione delle sue strutture, si realizza di più in funzione dell'organismo pratico (come schema regolatore delle relazioni costruite d'interiorità). Ciò non significa affatto che tale *organizzazione*, come impossibile mediazione tra l'organico e l'inorganico, sia di per sé inintelligibile. Ma significa che è dialettica costituita. Con questo bisogna intendere che non c'è qui una *praxis* dialettica che realizzi l'unità degli individui ma, anzi, che ci sono dialettiche individuali e costituenti che inventano e producono, con il loro lavoro, un apparato dialettico in cui si rinchiudono con i loro strumenti e che si determina in funzione dello scopo. All'interno dell'apparato

ciascuno si trasforma con e mediante tutti gli Altri e l'individuo comune, come struttura della totalizzazione, appare come il più alto grado d'integrazione che il gruppo possa realizzare tentando di realizzarsi come organismo; ma il gruppo non può comprendersi che come una certa dissoluzione del campo pratico-inerte ad un certo livello di profondità; in quanto tale, conserva il campo dissolto almeno come rischio perenne di resurrezione seriale, e la sua complicazione medesima lo spinge verso uno statuto passivo di cosa inerte, di prodotto lavorato. Ho detto che anche questo è provvisorio : vedremo più avanti le incarnazioni del gruppo e quel che ne consegue quando è ripreso dalla serialità. Quel che conta, qui, è che la *praxis* comune è *ad un tempo azione e processo*.⁵⁸

Poiché ogni momento dell'azione, in quanto è dappertutto la stessa, è prodotto come azione completa da un organismo pratico come mediazione tra la funzione (individuo comune, struttura) e l'oggettivazione (iscrizione nell'oggetto del lavoro comune), vi sono fine comune, oggettivazione, lavoro, superamento, adattamento reciproco, ecc., come nella *praxis* individuale; ed ogni risultato parziale deve essere colto nella sua intelligibilità costituente come libera realizzazione pratica di un particolare dello scopo comune. Lo scopo comune stesso, che lo si consideri come presente nella struttura degli individui o come regola riflessiva che presiede alla riorganizzazione del tutto, mediante un apparato differenziato, appare come determinazione dell'avvenire da parte di un progetto in base a circostanze concrete. A questo livello, la dialettica individuale si supera anche verso un'altra forma d'intelligibilità, perché può già riprodurre e comprendere le modalità specifiche del gruppo - che sarebbero ignote al solitario se un solitario potesse esistere - cioè la struttura, l'essere-nel-gruppo, la funzione, il potere e, fondamentalmente, il giuramento. Il giuramento, infatti, come determinazione della reciprocità mediata, è perfettamente impossibile da attuarsi, e quindi da comprendersi per una libertà solitaria. E se ciascuno comprende così il gruppo, in quanto esso sembra superarsi verso una forma d'integrazione nuova, ciò avviene perché nell'esperienza concreta l'appartenenza al gruppo è data contemporaneamente all'esistenza pratica individuale; di modo che non si tratta di due momenti separati della comprensione,

ma piuttosto di due tipi di atti (pratici e teorici) sempre possibili, separatamente o insieme.

Ma nel momento in cui il gruppo si supera verso l'organismo attraverso i suoi individui, abbiamo visto che si blocca. Non andrà mai più lontano : l'essere-in-comune può produrre in ciascuno nuove relazioni con altri (dunque con sé), ma non un organismo integrante ed integrale, la totalizzazione non può farsi totalità. E si constata la necessità, per mantenere il gruppo come potere efficace di produrre questo o quel risultato, di moltiplicare in esso le regolazioni e le mediazioni, vale a dire che esso diventi, all'interno di se stesso, una molteplicità di punti di vista pratici che lo avvertono in tutte le sue forme come inerzia da superare. Questo secondo procedimento è solo il risultato del fallimento del primo : dal momento che l'integrazione giunge sino a trasformare la molteplicità in ubiquità, nel migliore dei casi, senza però riuscire a sopprimerla a vantaggio di una nuova unità, non si può evitare che tale molteplicità senza parti si riproduca come molteplicità quantitativa e discreta, all'interno del gruppo medesimo, in altri rapporti e con la mediazione del pratico-inerte. Muovendo di qui si stabilisce non ancora la ricorrenza circolare ma, in ogni caso, la circolarità della passività, poiché l'organo mediatore deve essere anch'esso mediato e poiché viene ad essere scisso dalle separazioni che media. Orbene, in questo insieme circolare - e pur introducendo, come faremo presto, le funzioni d'autorità - tutto si produce *anche* come risultato autonomo, che si pone per sé nell'inerzia della solitudine, e che trova la sua Ragione pratica nella mediazione di un sottogruppo di riorganizzazione. A questo livello, la passività si dà in primo luogo - come processo efficace ma isolato (come lavoro *di una* macchina in un gruppo di macchine) - e l'attività teleologica si riduce sempre a ciò che, dall'alto, viene a spezzare la solitudine e a ristrutturare le funzioni; la totalizzazione continuamente bloccata è sempre ristabilita da altri (che non sono già più affatto *gli stessi*); la sua realtà libera e pratica *giunge a ciascuno* come recupero passivo della sua individualità comune. Da questo punto di vista, che è *anche* quello della pratica interna del gruppo (e che tende a dominare, quanto più le difficoltà aumentano), l'azione comune diventa *un processo orientato*. Quale differenza c'è

dunque tra processo e *praxis*? L'uno come l'altra sono dialettici : sono definiti dal loro movimento e dalla loro direzione; superano gli ostacoli del campo comune e li trasformano in soste, in tappe, in gradi che scandiscono e facilitano il loro sviluppo. L'uno e l'altra si definiscono in base a una certa determinazione del campo dei possibili che permette di illuminare il significato dei loro diversi momenti. L'uno e l'altra sono violenza, fatica, usura e perenne trasmutazione d'energia. Ma la *praxis* si svela immediatamente *per il suo fine* : la determinazione futura del campo dei possibili è posta già in partenza da un superamento proiettivo delle circostanze materiali, ossia da un progetto; ad ogni momento dell'azione, l'agente *si autorealizza* in questo o quell'atteggiamento, accompagnato da questo o quello sforzo, in funzione dei dati presenti illuminati dall'obbiettivo futuro. Ho chiamato *libera* questa *praxis* per la semplice ragione che, in una circostanza data, in base a un bisogno o a un pericolo dato, essa inventa da sola la sua legge, nell'assoluta umiltà del progetto (come mediazione tra l'oggettività data, passata, e l'oggettivazione da produrre). Il processo non è *né* paragonabile ad una valanga o ad un'inondazione, *né* paragonabile ad un'azione individuale : in realtà conserva tutti i caratteri dell'azione individuale, perché è costituito dall'azione orientata di una molteplicità d'individui; ma nello stesso tempo questi caratteri ricevono in esso la modificazione della passività perché, con la resurrezione del molteplice, ogni *qui* si presenta come una passività (e implica la passività come ubiquità in tutti i *qui*) e l'attività appare come *l'altrove evanescente*, cioè come la dissoluzione *qui* dell'inerzia subita, in quanto l'attività dell'Altro deve essere in un altro altrove e per Altri un'inerzia da dissolvere con l'attività. Nel gruppo in quanto *praxis* comune le inerzie giurate sono la mediazione sempre ricoperta e velata tra le attività organiche. Nel gruppo-processo, l'attività pratica, come evento inafferrabile e fuggevole, funge da mediazione organizzatrice tra le inerzie subite (in quanto le dissolve provvisoriamente). Né nell'uno né nell'altro caso può trattarsi di determinismo, poiché lo svolgimento è concreto e orientato, si arricchisce ad ogni superamento e si definisce in base a un certo termine futuro. Nel primo caso, ossia quando il gruppo si manifesta nella sua purezza astratta di viva

organizzazione, la comprensione è semplicemente l'autoproduzione del membro o dello spettatore trascendente nel suo essere-nel-gruppo : atto sempre possibile, perché l'individuo organico è sempre un individuo comune. Questa comprensione è *più ricca* della comprensione interindividuale poiché riproduce, implicitamente od esplicitamente, strutture dialettiche nuove come il giuramento. E il giuramento medesimo resta intelligibilità, sebbene sia in ciascuno libertàaltra, poiché è in se stesso un libero lavoro operato sulla relazione fondamentale di reciprocità. Tuttavia la *translucidità* scompare in funzione della complessità : le strutture, il diritto, il terrore, non hanno niente di misterioso, queste nuove determinazioni non contengono in sé nessuna opacità ed è possibile e necessario produrle dialetticamente nell'evidenza. Tuttavia, nella misura in cui si producono in base a un rapporto *con il terzo che io non sono* — che, beninteso, appare come *il medesimo, qui* — e nella misura in cui la reciprocità le fonda *sull'inerzia giurata dall'altro*, cioè sull'alterità astratta come giuramento inerte di non essere mai altro che me, l'evidenza delle strutture si fonda su una relazione vuota, di cui *l'altro termine* è attivo in me in quanto non è me e in quanto si rifiuta la possibilità di essere totalmente e solitariamente sé. L'atto è intelligibile perché è *lo stesso* che il mio atto; ma io lo considero a vuoto perché nell'ubiquità del giuramento, *lo stesso*, dappertutto, non è me. Si tratta dunque di un limite negativo della trasparenza e non di una limitazione positiva (come per un'esuberanza irrazionale di manifestazioni comuni). Con queste due differenze (la comprensione è *più ricca* da un certo punto di vista e *più povera* da un altro) l'azione comune mi è intelligibile come l'azione organica, cioè grazie ad un fine afferrabile e che ci totalizzi (o che totalizzi il gruppo se io sono situato all'esterno) negativamente. La totalizzazione di una molteplicità, che tale molteplicità sia inerte, vivente o pratica, è infatti un'operazione fondamentale della *praxis* come dialettica. E la *praxis* comune nella sua purezza si comprende sul modello della *praxis* organica, ossia come l'azione individuale di una comunità in vista di un fine comune. Per la comprensione, la *praxis* comune appare esattamente come mediazione, attraverso il singolare, tra la comunità pratica e il fine comune, nella stessa identica

maniera in cui l'azione dell'organismo singolo è la mediazione costante tra l'individuo comune e l'oggettivazione comune. Tale paragone non può stupire : la *praxis* comune si rivela infatti attraverso una molteplicità organizzata di libere imprese individuali (nei limiti delle funzioni e dei poteri) e ciascuna di esse si dà come esemplare, cioè come la medesima che tutte. Così lo schema d'intelligibilità non è fornito da non so quale impresa superindividuale, ma anzi dal rapporto dialettico (e perfettamente comprensibile) della pura e semplice azione individuale (con le relazioni citate più sopra) con un fine comune. La *praxis* individuale è lo stampo sintetico in cui deve colare l'azione comune.

Nel secondo caso, il processo si manifesta come un oggetto. Ciò non significa - tutt'altro - che lo cogliamo come totalità. Ma — che io sia nella comunità o situato fuori di essa - il movimento che l'anima non è di quelli che posso produrre, come organismo pratico; appartiene alla categoria di quelli che subisco, in quanto ho il mio essere-fuori-di-me-nel-mondo. In altre parole, vi svela come una realtà rispetto a cui sarò sempre esterno, anche se essa mi avvolge e mi trascina, e che sarà sempre fuori di me, anche se contribuisco con tutti a produrla. Tale realtà è strutturata in interiorità (poiché, malgrado tutto, fossero pure inerti o isolate, le funzioni sussistono e funzionano insieme) e tuttavia non ha interiorità. Non produce nell'immanenza le proprie determinazioni : le *riceve* anzi come una continua trasformazione della sua inerzia. Siccome però queste determinazioni ricevute sono anch'esse sintetiche e «interne», perché sono sempre orientate verso un termine futuro e perché rappresentano un arricchimento costante e un'irreversibilità del tempo, esse non procedono dalla Ragione analitica né dalle leggi d'esteriorità ma, a considerarle senza pregiudizi, da una legge esterna d'interiorità. Questa legge, la si può certamente chiamare destino, poiché un movimento irresistibile spinge o tira l'insieme verso un avvenire prefigurato che si fa realizzare da esso. Ma è più interessante riconoscervi la famosa dialettica del di fuori che abbiamo criticato e respinto all'inizio di questo saggio. Proprio essa, infatti, si presenta ' come legge trascendente d'interiorità, come movimento della ragione costituente e come destino o fatalità. Proprio a causa sua, se ci si lascia trarre in inganno, i

«processi» appaiono, non come temporalizzazioni, ma come realtà temporalizzate. Grazie ad essa, infine, si riassorbono nella necessità tutte le strutture proiettive e teleologiche. Il processo si svolge conformemente ad una legge del di fuori, che lo regge in funzione delle condizioni anteriori ; ma questa necessità resta orientata, l'avvenire resta prefigurato e il processo conserva la sua finalità ma rovesciata, passivizzata e mascherata dalla necessità. Questa visione dell'attività umana come *processo* si ritrova d'altronde, in forme un po' diverse - e soprattutto non dialettiche o aberranti - in molti sociologi americani ; la *Gestalt* di Lewin si fonda su una visione della *praxis* come processo; c'è destino, totalità (come legge esterna d'interiorità), organizzazione sintetica e passiva di risultati. I lavori di Kardiner, le misure di Moreno, gli studi dei culturalisti rinviando sempre alla passività orientata, irreversibile e gonfiata di una inerte finalità che abbiamo appena scoperto.

Il gruppo-processo è infatti, da un certo punto di vista, una realtà costitutiva della nostra esperienza. Essi non ne hanno inventato i caratteri : hanno scelto di non vedere che questo, e di studiarlo al livello della sua inintelligibilità piena.

Tale inintelligibilità è solo un momento dell'intelligibilità : è la prima apparenza che offrono taluni gruppi. Del resto, essa diventa intelligibilità a un livello di complessità maggiore, che presto affronteremo, al livello in cui il gruppo interferisce con la serie. Per il momento, conviene piuttosto presentare il processo come il rovescio permanente della *praxis* comune. La sua intelligibilità - a considerarlo da solo - deriva dal fatto che può dissolversi e rovesciarsi : in realtà, rappresenta solo il momento in cui l'azione interna del gruppo su se stesso s'intensifica per lottare contro la molteplicità che comincia a corroderlo. Dappertutto riassorbita dall'inerte, a tutti i gradi, essa tenta dappertutto di dissolverlo, e se scappa e fugge, è solo per il suo carattere negativo. Sembra parassitarla quando in verità è la realtà pratica stessa. E' finché il gruppo, grazie ai suoi controlli, rimane efficace ed attivo, la verità fondamentale resta la *praxis*. Eppure dobbiamo conservare questo primo aspetto del *processo* quando ci sarebbe solo da segnare i limiti concreti della *praxis*. Finché la si isola dal mondo per studiarla nella sua purezza astratta, dischiude la sua intelligibilità senza

trasparenza di pratica individuale e comune. Non appena la si considera *nel mondo* senza altro rapporto che con i luoghi e i tempi, rivela nuovi aspetti : separazioni, sclerosi, sopravvivenze inutili, usure locali, stratificazioni, forza d'inerzia degli apparati, frazionamento del gruppo, tendenze, antagonismi di funzioni (le competenze accuratamente delimitate cessano d'esserlo nel corso della *praxis* in seguito alle circostanze nuove alle quali bisogna adattarsi), ecc. E la *praxis* negativa degli apparati mediatori che tentano di dissolvere queste callosità e questi nodi, rischia, per essenza, di ridursi a una liquidazione sempre *preliminare*, una preparazione all'azione comune, un ripristino delle funzioni strumentali, senza altro rapporto positivo con la *praxis* del gruppo nel campo comune. Perciò il gruppo, senza cessare il suo sviluppo reale, si rivela *anche* come un oggetto in perenne riparazione, e l'aspetto teleologico delle condotte riparatrici si perde per la sua stessa negatività : esse sembrano subordinate a quelle strutture inerti che bisogna mantenere in sesto. La possibilità per il gruppo di essere visto a rovescio come un enorme oggetto passivo, trascinato verso il suo destino, dispensante la sua energia in reazioni interne, assorbente i comportamenti umani dei suoi membri e sussistente per una sorta di perseveranza inerte - questa possibilità è ancora soltanto un limite astratto dell'intelligibilità dialettica. Essa manifesta semplicemente che il gruppo è *costruito* sul modulo della libera azione individuale e che produce un'azione organica senza essere anch'esso organismo; che è una macchina per produrre reazioni non meccaniche e che l'inerzia - come per ogni prodotto umano - costituisce il suo essere e la sua ragion d'essere. E quando diciamo che rappresenta, nel suo carattere di processo, il limite dell'intelligibilità, non intendiamo dire che nella sua profondità inerte esso sia inintelligibile, ma anzi che bisogna far rientrare questa inerzia fondamentale nella sua intelligibilità stessa. O, se si preferisce, che la *praxis*-soggetto della comunità giurata si mantiene all'essere come processo-oggetto, e che in ciò consiste appunto la sua materialità. E tale materialità del gruppo è subita in quanto forgiata e forgiata in quanto subita : il giuramento è funzione della lontananza (tanto più fragile o tanto più inflessibile); la lontananza (come cammino reciproco che può

essere percorso senza fatica, dispendio di forze e logoramento) è creata dal giuramento; essa consente, nella forma di questo duplice condizionarsi d'inerzie, di rilevare *lo stato* del gruppo. E per stato, non intendiamo, né il suo *essere* di cui ci occuperemo ben presto, né la sua costituzione (in quanto insieme strutturato : sistema esogamico, apparato amministrativo) ma proprio il rapporto fra l'inerzia costituita (subita e giurata) e la *praxis*, in un dato particolare momento. A questo livello si può spiegare, per esempio, l'*invecchiamento* di un partito (cioè tanto la battuta d'arresto nel reclutamento, quanto la stratificazione degli organi direttivi) e l'azione della penuria sulle possibilità di un gruppo (la penuria di uomini — classi vuote, ecc. - che è sia una circostanza nazionale sulla quale il gruppo si determina e che decide della sua densità, sia un avvenimento proprio al gruppo medesimo e alle modalità di reclutamento, di rinnovamento, ecc., sia un rapporto oggettivo — interno ed esterno insieme - tra l'obiettivo del gruppo e gli obiettivi di altri gruppi o d'individui seriali nella società considerata).⁵⁹ Pure a questo livello, si può parlare di mollezza, o, invece, d'indurimento, di *routine* o di follia d'innovazione; a questo livello si può spiegare l'imbarazzo di un certo gruppo in circostanze nuove, mostrando, per esempio, che tutte le sue strutture erano organizzate in vista di una *praxis* difensiva e che le condizioni della lotta l'obbligano a passare all'offensiva, ecc.

Il numero degli esempi potrebbe essere infinito : basta segnalare che *lo stato* non è l'inerzia come fondamento inerte, sclerosi delle strutture, ecc., ma l'inerzia, condizione della *praxis*, cioè in quanto la si ritrova come insuperabile limite (in cui il subito e il giurato si mescolano e si contaminano in indissolubile reciprocità) d'ogni azione che pretenda negarla. Al livello dello stato - ma vi ritorneremo - il gruppo è totalmente condizionato, in una forma che non attendeva, dal campo pratico-inerte che pretende di modificare : una certa azione rivendicativa, in una data località, mira a intimidire, ad aumentare i salari; ma appare inopportuna, la parola d'ordine non sarà seguita *perché* le minacce da scongiurare non sono ancora abbastanza precisate e soprattutto perché i salariati delle più grosse imprese sono a due giorni dal congedo pagato. Siamo a un passo dal ritrovamento della serialità. E,

d'altronde, *stiamo per ritrovarla*. Ma, per l'istante, basta *capire* il gruppo come *praxis* costituita. In esso, tramite la determinazione dei suoi membri, vediamo sorgere *come conflitto dialettico* la tensione contraddittoria che oppone la *praxis* totalizzante alla molteplicità degli agenti. Tuttavia, bisogna vedere che le strutture dialettiche e il movimento sintetico prodotto dall'opposizione derivano dalla *praxis* organica, e che la molteplicità è fattore d'intelligibilità dialettica solo nella misura in cui si manifesta come insuperabile inerzia, cioè come esplosiva esteriorità dell'interiorizzazione del numero. Il gruppo al lavoro, è la *praxis* individuale, dapprima superata e reificata dalla serialità degli atti, e rivolgentesi dappertutto sulla molteplicità amorfa che la condiziona per ritrarle lo statuto seriale e numerico, per negarla come quantità *discreta* e, nel medesimo movimento, per renderla *nell'unità pratica* un mezzo per raggiungere l'obiettivo totalizzante. La *praxis* resta fundamentalmente individuale, perché si costituisce come *la stessa*, cioè come sfruttamento orientato della molteplicità senza parti. In questo primo momento, la *praxis* non tratta diversamente *questa* molteplicità da come tratta gli assembramenti inorganici del campo pratico (quando li combina per farne un dispositivo), ma la differenza capitale sta nel fatto che, dopo l'accordo giurato, ogni azione particolare (in quanto è ad un tempo la stessa e differenziata) utilizza *la propria molteplicità* che diventa un carattere interno (potere, struttura) dell'unità individuale. Quando, in un secondo tempo, la molteplicità interiorizzata si ritrova in esteriorità, ciò non significa che sia sfuggita al controllo comune, che si sia strappata all'unità molteplice in ciascuno, per riconquistare la sua quantità : bisognerebbe, se si volesse crederci, dotarla di un potere dialettico proprio. Ma, semplicemente, la soppressione dell'inerzia molteplice e dei rapporti d'esteriorità ha luogo *praticamente*, ossia in e con un'oggettivazione pratica, e lo statuto ontologico di molteplicità (pluralità degli organismi) non ne è peraltro toccato. Nel fuoco della battaglia, questa unità sostituisce la dispersione con l'organizzazione pratica, e racchiude in sé la sua molteplicità. Ma si è anzitutto contata; presto conterà i feriti e i morti; e il nemico, se dispone di posti d'osservazione, può ad ogni istante contare i soldati validi che le rimangono

ancora. Tale inerzia, come limite ontologico dell'integrazione (vedremo che ci sono altri limiti), non è un dato teorico di non so quale conoscenza passiva : è in realtà il campo oggettivo dell'imprevisto; grazie ad essa, infatti, l'azione passiva del pratico-inerte si reintroduce nel gruppo libero che si è organizzato per combatterla e l'azione passiva ricompare, non come l'azione di una forza interna, ma come un pericolo interno della dispersione; o, se si vuole, l'esteriorità pura è vissuta in interiorità come minaccia permanente e come possibilità permanente di tradimento. Così, la molteplicità viene riattuada nella sua insuperabile oggettività dal praticoinerte e il pratico-inerte non è altro che l'attività degli altri in quanto sostenuta e deviata dall'inerzia inorganica. La molteplicità discreta riattua dunque una forma passivizzata dell'attività e il gruppo, come *praxis* dialettica, la coglie nella sua dispersione stessa come pericolo interno, vale a dire come dispersione prodotta *dall'unità di un atto* (tale atto, l'attività passiva colta attraverso l'unità della *praxis* che essa contrasta come negazione attiva di tale *praxis* da parte di una contro-*praxis* orientata. A questo livello appariranno le spiegazioni manicheiste mediante l'oro inglese, il complotto degli aristocratici, l'attività controrivoluzionaria, ecc.). Appunto contro quest'atto - che riattua in sé la molteplicità discreta come ubiquità della possibilità di tradimento - contro quest'atto, cioè contro se stessa, l'organizzazione si riorganizza spezzando i vecchi quadri e, tramite gli organi mediatori, ecc., tentando di ridurre l'atto passivo di moltiplicazione a semplice inerzia molteplice e discreta, incancellabile, ma trascurabile dal punto di vista dell'azione. Ritroviamo dunque dappertutto la *praxis* organica in quanto agisce sulla sua molteplicità inerte; e quest'ultima si manifesta *dapprima*, a tutti i livelli di riflessione, come sostenuta da un'attività passiva, in quanto è il punto d'applicazione delle forze pratico-inerti. Ma abbiamo visto che il campo pratico-inerte è in se stesso la caricatura della dialettica e la sua oggettivazione alienante. Così, la *praxis* comune si organizza a tutti i livelli contro l'antidialettica, prima decidendo in comune dell'obiettivo e dei mezzi per raggiungerlo (dissoluzione della serialità) poi con il riordinamento perenne delle sue strutture. E la vita interna del gruppo si manifesta, attraverso le conseguenze positive e

negative di tali riordinamenti, cioè attraverso determinazioni nuove del pratico-inerte nell'interiorità dell'organizzazione e attraverso la reazione pratica (e dialettica) della *praxis* organizzatrice alle conseguenze comuni di queste determinazioni; nello stesso tempo, però, ogni reinteriorizzazione parziale del molteplice è una maniera di reintrodurla a un altro livello come inerte quantità e come forza separatrice. In questo senso, il gruppo avverso, se ce n'è uno, determina il nemico simultaneamente come *praxis* e come processo. Non può ignorare, infatti, la *praxis* nemica in quanto tale; deve capirla e prevederla in base al suo scopo; ma, nello stesso tempo, se vuole impedirla, bisogna che colpisca il nemico al livello in cui la *praxis* è nello stesso tempo lo sviluppo di un processo (distruggendo le sue basi di vettovagliamento, interrompendo le vie di comunicazione ecc.). E il gruppo attaccato, in quanto prevede il nemico, deve rivelarsi a se stesso, nell'azione, sotto forma di processo : è il fondamento della riflessione : l'intelligibilità complessa della dialettica costituita deriva dunque dal fatto che la *praxis* organica, in ciascuno, lavora con tutti la molteplicità come determinazione pratico-inerte per farne un dispositivo che consenta all'azione di diventare *comune* restando individuale. E, siccome il lavoro è il tipo stesso dell'attività dialettica, il gruppo in azione deve comprendersi per due specie d'attività simultanee, ciascuna delle quali è funzione dell'altra: l'attività dialettica in immanenza (riorganizzazione dell'organizzazione) e l'attività dialettica come superamento pratico dello statuto comune verso l'oggettivazione del gruppo (produzione, lotta, ecc.). L'oggetto realizzato (se scartiamo provvisoriamente i pericoli d'alienazione) è espressione nella trascendenza dell'organizzazione come struttura d'immanenza e reciprocamente. Non c'è dunque *praxis ontologicamente* comune : ci sono individui pratici che costruiscono la loro molteplicità come un oggetto in base al quale ciascuno eseguirà il suo compito nella libera eterogeneità consentita (e giurata) della funzione comune, vale a dire oggettivandosi nel prodotto comune come particolare necessario della totalizzazione in corso. Ma ciò non significa che l'intelligibilità costituita esiga la dissoluzione di ogni *praxis* comune in azioni individuali : tale dissoluzione implicherebbe, infatti, che non c'è

intelligibilità a prescindere dall'intelligibilità costitutiva; inoltre, essa ci renderebbe ciechi alla metamorfosi reale di ciascuno mediante il giuramento e al rapporto «fraternità-terrore» come fondamento di tutte le differenziazioni superiori. Anzi, esiste una comprensione della *praxis* comune in quanto tale, cioè in quanto la si riferisce al gruppo come soggetto pratico (nel senso in cui si dice: soggetto della Storia) e non agli individui che vi si integrano. Conviene semplicemente considerare il gruppo come un prodotto del lavoro umano - ossia come sistema articolato - e intendere l'azione comune come determinazione in passività (attraverso il dispositivo costruito) della *praxis* individuale. Tali precauzioni permetteranno di capire la *praxis* di gruppo muovendo dalla reciprocità d'inerzia : il dispositivo come abbozzo positivo e negativo dell'attività, il prodotto da terminare come definizione-esigenza in base all'avvenire di questa stessa attività. Potremo a questo punto afferrare il nesso sintetico delle due azioni permanenti - riorganizzazione e produzione - in quanto ciascuna è condizione dell'altra; ma il limite e la specificazione della dialettica costituita e della sua intelligibilità, consistono nel fatto che l'azione vi è definita e sorretta dalla passività e che le modificazioni dell'azione comune si producono in ogni individuo. Originariamente dunque possiamo capire qualunque *praxis* comune, perché siamo sempre un'individualità organica realizzante un individuo comune : esistere, agire e capire fanno tutt'uno. E mettiamo così in luce uno schema d'universalità che possiamo chiamare Ragione dialettica costituita, in quanto presiede alla comprensione pratica di una certa realtà che chiamerò *praxis-processo*, nella misura in cui non è nient'altro che la regola della sua costruzione e quella della mia comprensione (cioè della mia produzione di me stesso in base al comune come *praxis-processo* in corso). Il gruppo come oggetto e come soggetto della dialettica costituita si produce in un'intelligibilità piena, poiché si può cogliere come ogni determinazione in inerzia si trasformi in e grazie ad esso in controfinalità o in controstruttura (e, anche, nei casi migliori, in struttura e in finalità); tale intelligibilità è dialettica perché ci mostra lo sviluppo libero e creatore di una pratica. Ma la sua specificità di dialettica costituita, vuole che la libertà non sia

libera attività di un organismo autonomo ma, sin dall'origine, conquista sull'alienazione; inoltre, la specificità dell'oggetto esige che la libertà venga sostenuta, incanalata e limitata in interiorità e in exteriorità da un'inerzia subita e giurata che non è altro che la libera determinazione — diretta e indiretta - del campo di passività. Tutto questo svolgimento pratico produce risultati innegabili; in altre parole, costituisce la prima determinazione astratta della Storia in quanto tale - che si tratti della presa della Bastiglia o della rivolta dei «canuts»; e questi risultati - per quanto immediatamente suscettibili d'alienazione, come vedremo subito - rappresentano *realmente* l'oggettivazione di una comunità in quanto tale. In altre parole, la dialettica costituita, come ubiquità della medesima *praxis* permeata d'inerzia, si supera - in caso di riuscita pratica - nel suo risultato : l'oggettivazione è davvero comune nella misura in cui l'obiettivo era comune ma, in quanto *praxis* organizzatrice ed efficace, il limite insuperabile che essa incontra è quello dell'individualità organica e pratica, appunto perché quest'ultima la costituisce e perché è, come dialettica costituente, schema regolatore e limite insuperabile della dialettica costituita. A questo livello, credo, si può avvertire lo strano conflitto circolare e senza sintesi possibile che rappresenta l'insuperabile contraddizione della Storia : l'opposizione e l'identità tra individuale e comune. Tale conflitto appunto e tale indistinzione vorrei illustrare con un esempio. Quello che ho scelto non è certo puro né astratto e concerne appena il gruppo (almeno in quanto omogeneità), perché è condizionato dal modo di produzione capitalista e dalla lotta di classe e perché si produce verso la fine del secolo XIX, alla vigilia della seconda rivoluzione industriale. Ma ciò importa poco per la ricerca formale di cui ci occupiamo. Voglio infatti dimostrare l'identità fra azione individuale e azione di gruppo, fra azione di gruppo e azione meccanica, insomma la *praxis* come *praxis* regolatrice del gruppo e del macchinismo e, in pari tempo, l'irriducibile opposizione della macchina all'individuo.

Taylor è senza alcun dubbio il primo di ciò che oggi si chiama *organisation-man*. Suo scopo è aumentare il rendimento sopprimendo i tempi morti. Se un atto del lavoratore comprende cinque operazioni successive, cinque operatori che

fanno ciascuno cinque volte una di queste operazioni consumeranno meno tempo di cinque operai che producano ciascuno un'azione completa. L'invenzione dell'organizzatore consiste qui nel sostituire la temporalizzazione con la temporalità passiva. Un atto è una *praxis* temporalizzante. E, in certo qual modo, anche ogni operazione elementare si temporalizza (in realtà è un atto, anch'essa, completo nella sua realizzazione, incompleto nel significato comune del suo risultato). Ma quel che fa sì che la viva totalità dell'atto sparisca è il fatto che le cinque operazioni sono separate dal luogo e (almeno) da *un* tempo morto che è il tempo dell'attesa (perché l'operazione «2» cominci, occorre e basta che l'operazione «1» abbia luogo una volta). Così ciascuna è passiva rispetto alla seguente, perché non fa parte di uno stesso svolgimento temporale, ma ciascuna è separata dall'altra da una determinazione del tempo (e, accessoriamente, dello spazio) in base all'esteriorità negativa d'inerzia. Del resto ogni operazione, in se stessa, in quanto è stata cronometrata e in quanto si è stabilito con una determinazione del tempo d'esteriorità (cioè del tempo non dialettico della materialità inorganica, in quanto viene definito da pratiche di misura determinate) la sua durata «normale», reintegra una passività nel suo libero compimento pratico : invece di essere condizionata dal risultato da raggiungere e dal libero organismo in azione, si temporalizza dialetticamente conservando come ossatura interna la temporalità passiva definita dall'orologio dell'officina. L'azione è dunque, adesso, costituita da cinque pratiche determinate dall'interiorizzazione di una passività e separate dallo scorrere passivo del tempo (vale a dire dall'astratta ossatura *del tempo degli Altri* : dei padroni, degli altri operai, dei clienti, ecc.). Sparisce come azione organica; parimenti, nel lavoro isolato — e differenziato - ogni individuo è *squalificato* come agente pratico individuale : la sua operazione non è più un'azione; nello stesso tempo, diventa tuttavia individuo comune (ma nell'alienazione - ciò supera i casi considerati più sopra) in quanto la sua operazione dipende dalle due prime, per esempio, e condiziona *a distanza* le due ultime. Nella misura in cui vive la sua solidarietà di lavoro e di membro di una classe sfruttata con i compagni, questa interdipendenza *può* essere potere e funzione (ma poco

importa qui). Ad ogni modo, sezionata, mutilata, strappata ai suoi muscoli e alle sue mani da un ritmo esterno, l'operazione rimane la *sua* operazione pratica e, malgrado la sua determinazione d'inerzia, si realizza dialetticamente grazie a lui, sia pure al livello più elementare. Quel che conta, però, è che l'atto qualificato, distrutto da Taylor, rubato agli operai specializzati e distribuito ai quattro angoli dell'officina, si ritrova oggettivato nella sua totalità come *prodotto manufatto* dei cinque operai separati. La sola differenza è quantitativa, e quindi bisogna considerarla come semplice determinazione d'esteriorità : cinque operai qualificati, facendo una sola operazione ciascuno, sempre la stessa, producono in un lasso di tempo definito *n* oggetti mentre *cinque* specializzati, assumendo ciascuno l'azione intera e da cima a fondo, ne produrranno *n-x*. La reificazione del lavoro è innegabile; è solo una conseguenza dello sfruttamento : ma sorprende il fatto che il lavoro reificato, in *quanto praxis* di ciascuno, ritrova *nella materia inorganica* il carattere sintetico di libera determinazione del campo pratico. Se sappiamo che un certo prodotto può essere costituito *a priori* (e per un medesimo stato delle tecniche) da un solo specializzato, formato da anni d'apprendistato, o da cinque operai senza specializzazione, formati da apprendistati di qualche mese, *niente* permette di dire senza altra fonte d'informazione se questo o quell'esemplare del prodotto sia stato realizzato da una molteplicità d'azioni esterne le une alle altre e determinate in passività, o da un solo processo totalizzante. Il primo momento dell'esempio mostra l'omogeneità assoluta dell'azione dialettica che si compone e della operazione alienata e scomposta, cioè della libera temporalizzazione e della temporalità rubata. Tale omogeneità non si manifesta nel momento concreto del lavoro - che è diversissimo a seconda dei casi - ma nella sintesi d'oggettivazione che si opera nell'inerzia del prodotto. Il prodotto inorganico, infatti, ha questo doppio carattere : con la sua passività, sostiene ma rovescia, dotandola di un'esteriorità nascosta, l'azione sintetica che vi si iscrive; con la sua falsa unità, tiene insieme e integra in un solo sigillo operazioni diverse provenienti da diversi punti del tempo e dello spazio; l'unità di una *praxis* vi si rende *falsa unità* e tale falsa unità diventa la falsa integrazione fuori di esse di una diversità

oggettiva di operazioni. Il presente rilievo ne richiama un altro : nessuna azione è *a priori* indissociabile in operazioni; tali operazioni sono passivizzate e possono essere trattate dalla Ragione analitica, così da diventare, come strutture ossificate del gruppo, passibili d'essere oggetto di una matematica ordinale. Non è neppur concepibile alcun trattamento analitico di queste operazioni se la prospettiva sintetica della totalità oggettiva non è conservata, cioè se non sono integrate *in anticipo* all'oggetto prodotto come loro totalizzazione : allo stesso modo la Ragione analitica *può concepire* una combinatoria universale delle funzioni in un gruppo definito; però avrà la possibilità concreta di costruirla solo nella misura in cui essa è un caso particolare della Ragione dialettica, cioè una funzione prodotta, diretta e controllata da essa. Non c'è azione tanto complessa da non poter essere dissociata, smembrata, trasformata, infinitamente variata da un «cervello elettronico»; non c'è «cervello elettronico» che possa essere costruito e utilizzato, se non nella prospettiva di una *praxis* dialettica di cui le operazioni trattate costituiscano solo un momento.

Ma bisogna rendersi conto che a questa trasformazione squalificante operata dal taylorismo succede presto un secondo momento : quello delle macchine specializzate. Poiché, nella misura in cui ogni operazione diventa meccanica, ogni macchina può compiere un'operazione. E, senza dubbio, se l'operazione viene effettuata da un uomo, è *praxis* ; ma ciò perché l'organismo pratico non ha altra realtà che la *praxis* organica e perché realizza nella *praxis* tutto quel che fa. L'operazione, di per se stessa, non ha già più carattere specifico. Ammassare mattoni su di un camion è una condotta umana se viene realizzata da un uomo ed è un lavoro meccanico se è affidato a una macchina. La prerogativa passa dall'uomo alla macchina e l'operaio che s'incatena alla macchina, dopo poche settimane d'apprendistato, talvolta poche ore, conosce la propria interscambiabilità. Con l'automazione, infine, l'operazione particolare *collegata a tutte le altre* diventa compito della macchina o del complesso delle macchine; finalmente l'azione umana è interamente assorbita e riesteriorizzata dallo strumento passivo. Eppure il prodotto non muta o muta appena : si presenta nell'unità sintetica di un

utensile costruito da uomini e da essi adattato ai bisogni e ai fini di altri uomini. La sua inerte unità riflette al consumatore la potenza creatrice del lavoro umano. A ragione : poiché anche l'automazione presuppone una Ragione analitica sostenuta e guidata nell'inventore e nei realizzatori da una Ragione dialettica; e anche perché le nuove macchine, lungi dal sopprimere i compiti umani, si limitano a distribuirli altrimenti. Resta l'interscambiabilità oggettiva, quale la si può constatare nel prodotto, fra *praxis* individuale, addizione passiva di operazioni comuni, produzione mediante macchine specializzate e macchina-automa come sostituto dell'autonomia pratica. Dal nostro punto di vista, ciò significa *in ogni caso* che la *praxis* originaria dell'organismo serve indifferentemente da modello alle macchine e ai gruppi. Sempre scomponibile, sempre squalificata, resta insuperabile, e non esiste altro schema costitutivo, qualunque sia il tipo d'efficienza considerato. Ma, nell'automazione, la *praxis* si muta in puro processo e, nella taylorizzazione, in semipassività. Queste trasformazioni sono fondamentali, ma si producono sempre *al di qua* dell'oggettivazione terminale; bisogna considerarle come *infratrasformazioni* che lasciano immutati lo scopo e i fini remoti come determinazione del campo di possibilità. Lo schema individuale contiene in sé tutto ciò che viene all'uomo dall'uomo (salvo la serialità); è la categoria pratica per eccellenza. Proprio in esso, per sua mediazione, può affermarsi l'equivalenza del gruppo qualificato con la macchina-automa. Ma l'esempio ha inoltre il vantaggio di mostrarci che questa categoria pratica guida l'analisi dei compiti e la costruzione degli strumenti, ma che è necessariamente negata da tale analisi o da tale costruzione - come anche dal lavoro su di sé del gruppo giurato - in quanto né gruppo, né addizione di compiti, né automazione possono realizzare da soli l'integrazione immediata di un'azione che si dà le proprie regole scoprendole come esigenze nell'oggetto. Perciò, nel caso di cui ci occupiamo qui — il solo che dipenda dalla dialettica — il gruppo cerca e nega *nel suo essere* la sola unità translucida d'integrazione attiva, vale a dire l'unità di cui l'organizzazione è il solo esempio. Esso la cerca e la nega con il procedimento medesimo che mira a stabilirlo proprio mentre la realizza con tale procedimento nella sua oggettivazione

(costruzione, scoperta, vittoria). Orbene, tale unità pratica e dialettica che sovrasta il gruppo e che lo determina a negarla con il suo stesso sforzo d'integrazione, è semplicemente quel che chiamiamo altrove *l'esistenza*. L'ultimo problema d'intelligibilità si pone a questo punto : che dev'essere mai *un gruppo nel suo essere perché neghi in se stesso e di se stesso l'esistenza* e perché realizzi nell'oggetto i propri fini comuni come amplificazione dei fini liberamente posti dagli organismi pratici in quanto libere esistenze dialettiche?

Note

1. Evidentemente non sotto la minaccia di un pericolo mortale alcuni pescatori alla lenza costituiscono la loro associazione o alcune vecchie zitelle fanno una «biblioteca circolante» : ma questi gruppi — che rispondono d'altronde ad esigenze assai reali e il cui senso oggettivo rinvia alla situazione totale - sono sovrastrutture, o se si preferisce, gruppi costituiti nell'attività generale e permanente di raggruppamento dei collettivi (strutture di classe - classe contro classe — organizzazioni nazionali ed internazionali, ecc.). In base al momento in cui lo stadio del raggruppamento dialettico delle dialettiche viene raggiunto, l'attività totalizzante diventa *anch'essa* fattore, ambito e ragione dei gruppi secondari. Essi ne sono la determinazione viva che muove dalla negazione; ma, nello stesso tempo, la contengono tutta in essa e i loro conflitti dialettici hanno luogo attraverso essa e grazie ad essa. Perciò, come ho mostrato nella prima parte, possono venir studiati sia orizzontalmente (ed empiricamente) in quanto si determinano da soli in un ambito in cui la struttura di gruppo è già oggettivamente data, sia verticalmente in quanto ciascuno di essi esprime, nella sua ricchezza concreta, tutta la materialità umana e tutto il processo storico. Così, non mi resta qui che occuparmi del fatto fondamentale del raggruppamento come conquista o riconquista della *praxis* sul collettivo.

2. Non considero neppure il problema al livello storico reale e non ho bisogno in questo momento di chiedermi se il

governo sia un organo della classe dominante. Mi limito a studiare il suo rapporto formale di *praxis rappresentante* con l'assembramento «rappresentato».

3. Va notato che il termine «concentramento» corrisponde, qui e altrove, al termine francese «rassemblement», che in generale, come s'è visto, traduciamo con «assembramento», (N. D. T.)

4. Il destino come minaccia comune contro la classe operaia (nella sua struttura di serialità) non è totalizzante perché tale classe non è oggetto di un'impresa organizzata e totalizzante: lo sfruttamento è un processo che si realizza, sia come pratica deliberata di un certo gruppo, sia attraverso la dispersione degli antagonismi di gruppo.

5. Del resto, non sembra che il governo abbia avuto intenzioni precise. Non

sapeva troppo bene quel che voleva né quel che poteva. Ma ciò non ha importanza: lo spiegamento di truppe e l'inizio d'accerchiamento contenevano in se stessi il loro significato oggettivo, vale a dire designavano la popolazione parigina come oggetto unico di un'impresa sistematica e sintetica d'annientamento. Non serve a nulla dire che nessuno voleva quella strage, alla corte: essa diventava, da sola e nel rapporto della funzione generale di un esercito con quella situazione particolare, una possibilità immediata, che, effettivamente, non dipendeva più da un'intenzione dei dirigenti.

6. Chi vede correre corre: non che apprenda *quel che bisogna fare*, ma scopre *quel che sta facendo*. E, beninteso, può scoprirlo *solo facendolo*. Ritroveremo questa medesima legge nella relazione di gruppo ma con un significato esattamente opposto a questo.

7. «Ogni individuo che si trovasse munito di fucili, ecc., è tenuto a portarli immediatamente nel distretto di cui fa parte... Tutti i cittadini sono avvertiti di astenersi dal formare crocchi.» (Decreto dell'Assemblea generale, 13 luglio.)

8. Sembra che sia stato in buona fede ma poco importa. La folla *non si credeva* ingannata: *lo eut*.

9. Nell'«Ami du Roi», III fase., p. 70.

10. Il caso Réveillon prov i, inoltre, che i differenti quartieri erano opposti e già limitati da una certa *tensione sociale*, cioè da conflitti di classe. La pratica di Réveillon, uno

dei precursori dell'industria francese del XIX secolo, duro, rapace, arrogante, scatena i torbidi tra gli operai. Inversamente, i giornali tenuti da borghesi «medi» come Hardy mostrano che l'isolamento *militare* del quartiere (seppure suscettibile d'esser isolato dagli altri e sottomesso alle raffiche od al massacro) si fondava su di un isolamento sociale: «i parigini, scrive Hardy, si spaventano molto, sino a chiudere bottega in diverse zone, per una specie di insurrezione popolare... una parte notevole di operai sedicenti di questo sobborgo, sollevati da briganti contro il detto Réveillon, ricchissimo fabbricante di carta dipinta per mobili...» La configurazione del luogo esprime perfettamente la condizione sociale degli abitanti. Non è tuttavia un quartiere costituito *solo* da poveri, perché le strutture della grande città industriale non esistono ancora. Semplicemente gli *operai* (in quanto lavorano nelle prime fabbriche e sono dunque stati strappati all'artigianato dalle nuove condizioni) sono colà molto più numerosi che altrove e, dal punto di vista generale, la maggioranza degli abitanti appartiene alle classi meno abbienti. Va notato d'altronde che le sommosse Réveillon sono casi di violenza seriale. All'inizio, non si ebbe neppure violenza e si videro operai attraversare Parigi in gruppo (di cinque o seicento uomini). In queste schiere della fame si indovina già *l'unità* come determinazione negativa del tutto; ma nello stesso tempo sono sempre assembramenti di inerzia: non esiste né strutturazione (nessuna differenziazione delle funzioni) né azione *comune*, e la sfilata degli operai non comporta per ogni schiera né condotta particolare, né determinazione della pluralità in quanto tale: duecento possono aggiungersi, duecento possono ritirarsi senza che nulla cambi; il numero quindi, essendo qui l'esteriorità pura e non definito dal gruppo in funzione della sua *praxis*, resta allo stadio di materialità assoluta: semplice quantità. Naturalmente l'unità dell'assembramento in marcia, in quanto sua ragione reale, è *serialità*. Se l'unità negativa come totalità futura suscita già dal fondo della marcia imitativa e contagiosa l'essere-insieme (cioè il rapporto non-seriale di ciascuno con il gruppo, come *ambito di libertà*) a titolo di possibilità avvertita nella serialità e che si presenta come negazione della serialità, resta comunque il fatto che l'*obbiettivo* di questa marcia è indeterminato: appare

sia come la serialità stessa come reazione alla situazione, sia come un tentativo parimenti seriale di *montre*. Tutti hanno precisato che questi gruppi erano perfettamente calmi e *non si sono abbandonati a violenza alcuna*; eppure tutti avevano bastoni. L'Altro (il piccolo borghese che è reso testimone comprensivo dall'attività passiva) è messo in presenza del carattere contraddittorio della condizione operaia: può misurare, vedendo passare l'assembramento, la miseria di questi uomini e insieme la loro forza. Ma la forza, determinata ancora dal numero, e la miseria (che colpirà l'Altro con il suo carattere di ripetizione nell'identico-alterità), fa dunque dell'assembramento in marcia, nella sua struttura pratico-inerte, nel migliore dei casi, una specie di sfruttamento seriale della serialità.

11. Non si è venuti per ritrovare l'uno o l'altro, né per obbedire ad una parola d'ordine, né per questo o quel compito: si è venuti in un determinato luogo pubblico *sapendo* che vi si sarebbero ritrovate molte altre persone accorse nelle stesse condizioni e senza obbiettivo altrimenti determinato.

12. Non pretendo che solo *il numero* faccia di me un accanito: ciò dipende da *tutto*. Sennonché, se posso comportarmi con tenacia accanita in talune circostanze, non avrò né occasione né opportunità, e neppure voglia, di comportarmi in tal modo nel caso di un prorompere di marea popolare, che spezza senza difficoltà le resistenze che gli oppone, ad esempio, un corpo di polizia entrato in azione.

13. Dico «senza neppure che si sappia», non perché, *a priori*, i mezzi di deciderne ci manchino ma perché, in realtà, la maggior parte delle regolazioni spontanee, immediatamente sorte e immediatamente assorbite, sfuggono all'osservatore, e, più ancora, allo storico, che, d'altronde, ha raramente bisogno di studiarle. Sarebbe tuttavia il caso, per esempio, quando si tratta dell'evento particolare denominato «massacri di Settembre», semplicemente perché sin dalle prime sedute della Convenzione, i Girondini posero a questo proposito il problema delle responsabilità. Ma è chiaro che gli storici, dopo di essi, cercano l'azione del Terzo anonimo, solo nella misura in cui tentano di mostrare che la responsabilità di certi corpi organizzati (il Comune) o di certi uomini politici, sia o no in gioco. Il Terzo, in quanto è *il medesimo* un po' in anticipo sui

medesimi, non può interessarli: lo può, invece, il Terzo come gruppo (semplice totalizzazione-totalizzata, rapporto immanenza-trascendenza).

14. Parleremo in seguito dei gruppi istituzionalizzati e dei gruppi di ripetizione. Evidentemente la loro struttura è più complessa perché essi si definiscono sia in base alla dissoluzione dell'inerzia seriale, sia come materialità sostenuta dalle sintesi passive della serialità.

15. In realtà, vi sono spiacevoli sorprese, sbandamenti e sconfitte. Il fatto è che, per l'istante, consideriamo il gruppo senza tener conto della *praxis* nemica (se il gruppo avverso decide di far pesare tutta la sua forza in un punto particolare, rompe dall'esterno l'omogeneità del gruppo). Ma questo, provvisoriamente, non c'interessa: infatti, il gruppo non è una realtà metafisica ma un certo rapporto pratico degli uomini con un obbiettivo e fra loro. Se certe circostanze della lotta provocano lo sbandamento e se quest'ultimo non è seguito dal raggruppamento, il gruppo è morto ed il panico contagioso ristabilisce il dominio del pratico-inerte: tutto qui.

16. Ne decide nella misura in cui suscita nei combattenti l'inflessibilità. Ma tutto dipende dal resto e l'inflessibilità può condurli semplicemente allo sterminio.

17. In realtà, il ricordo, le funzioni avute, il successo ottenuto, ecc., creano un' *ἔξις* particolare per taluni individui *in quanto membri del gruppo*. Ed è già un primo ritorno dell'Essere poiché il passato è essere-superato.

18. O dalla *falsa manovra*, gettandosi sventatamente su una parte del gruppo senza vedere gli altri elementi che sboccano da altre vie, la schiera dei soldati o dei poliziotti costituisce i nuovi arrivati come *accerchiatori* o li definisce in base alla possibilità che *offre* loro di attaccarli *alle spalle*.

19. Non si tratta qui di fare una teoria della memoria individuale e della memoria di gruppo. Questo problema è essenziale per ogni studio del gruppo, qualunque sia il fine perseguito, ma non rientra nell'ambito della nostra ricerca. Bisogna semplicemente precisare che, nel passato (come essere superato), la *struttura d'inerzia* non è la sola determinazione: esso riceve una *struttura pratica* dal superamento stesso, in quanto quest'ultimo lo *conserva* nella sua dinamica; bisognerebbe, nello stesso tempo, descrivere il passato come

ἔξις nell'organismo pratico e nel gruppo. L' ἔξις organica costituisce anch'essa l'oggetto di un superamento (non c'è abitudine che non sia nello stesso tempo adattamento al presente in vista del futuro); l'ἔξις dell'organizzazione, in ogni caso, basta a notare qui che io considero il gruppo nei suoi rapporti con *una certa struttura* del passato e non con il passato come realtà complessa in seno alla dialettica.

20. Questo essere-fuori-di-sé pratico-inerte rischia, infatti, di sottomettere l'azione comune, nel suo risultato oggettivo, a una nuova alienazione: l'alienazione del gruppo medesimo in quanto gruppo nel mondo alienato. Vedremo come non vi sfugga. Ma l'impulso spontaneo è *di sfuggirvi*: per il semplice fatto che si prolunga in libertà.

21. Parlo qui dell'*obbiettivo mirato* e non dell'azione reale degli sviluppi storici sul gruppo considerato.

22. Prendo il termine senza dargli contenuto particolare e nella misura in cui mi sembra sottolineare, a tutti gli stadi, il rapporto del gruppo che si pone per sé con la passività del campo pratico-inerte.

23. S'intende che non si tratta affatto di designare i soli grandi momenti rivoluzionari in cui, infatti, i contemporanei hanno la sensazione di produrre e di subire l'uomo come realtà nuova. Ogni organizzazione con reciprocità di giuramento è inizio primo, perché è sempre conquista dell'uomo come libertà comune sulla serialità, qualunque essa sia. A dire il vero, la conquista si compie al livello del gruppo in fusione, ma solo con il giuramento il *gruppo* si pone per sé, non più come mezzo implicito della *praxis* comune, prodotto e insieme assorbito da essa, ma come mezzo per raggiungere un obbiettivo più o meno lontano, e *quindi* come suo stesso obbiettivo nell'immediato.

24. È naturale, infatti, che il gruppo sia qualificato persino in ciascuno dei suoi membri dal suo rapporto trascendente con l'altro gruppo, vale a dire con il gruppo ostile; ritorneremo sull'argomento.

25. Parlo qui dell'esecuzione dei traditori e non, beninteso, di quel tipo di linciaggio razzista per cui, in America, viene tolta la vita al membro di un altro gruppo.

26. Questa disintegrazione lascia intatta la cosa (pietra d'Horeb, ecc.) come entità materiale. Contemporaneamente,

non cessa di prodursi.

27. Ciò non implica affatto che in taluni individui l'essere-nel-gruppo sia realmente insuperabile. Qui non si tratta, però, né di coraggio né di fedeltà: il più abile può cadere in trappola, così come un «fedelissimo» può rendersi senza saperlo strumento del nemico. È dunque perfettamente legittimo considerare *anche* il gruppo come molteplicità di punti di rottura; e *tanto più*, quanto più è differenziato. Vedremo tuttavia, da un altro punto di vista, che la relazione è un rapporto unificante.

28. Beninteso, il gruppo lo esige per mio tramite dal gruppo in quanto s'è dato un rappresentante (capitano della squadra, amministratore). Così -quando i conflitti sono ancora mascherati o larvali - il gruppo come ambito d'eterogeneità regolata si realizza attraverso tensioni tra funzioni; la sua struttura interna è *sfaccettata*.

29. Si badi soprattutto a non prendere qui il termine «scelta» nel suo significato esistenziale. Si tratta realmente delle scelte concrete che si propongono, per esempio, al pilota di linea che vuol salvare i passeggeri in un aereo in cui due motori su quattro non funzionano più, o in cui c'è una perdita di carburante, ecc. Bisognerebbe spingere l'ostinazione pavloviana fino alla cecità totale per negare la specificità e l'irriducibilità di queste scelte. La componente *routine* è innegabile, ma in caso di pericolo non basta: bisogna inventare o osare la manovra.

30. Proprio per ciò, essendo la verità circolare, vedremo il gruppo organizzato ricadere nel campo pratico-inerte e dissolversi in nuova inerzia.

31. Definitivamente (ci si separa) o temporaneamente (la squadra che vince resta strettamente collegata fino al prossimo incontro, ma *altrimenti*).

32. Di fatto, abbiamo visto, il processo reale è spesso più complicato perché il gruppo statuario — quando è rudimentale - si sviluppa e si organizza inventando la funzione in base ad alterità-natura. «Chi è più forte farà questo», ecc. Ma basta notarlo. Profondamente, il processo è lo stesso: in questo nuovo caso, semplicemente, l'utilizzazione comune di una differenza naturale la sopprime come natura (accidente, caso, influenza negativa e serializzante del passato' individuale

o caratteri organici singoli) e la consacra come cultura. Quel tale, nerboruto, diventa funzione e il suo potere è la sua forza: il gruppo l'ha consacrata in lui; è questo il significato originario di «date tutto e tutto vi sarà reso». Imperativo tipico del gruppo, che vuol dire: negate in voi l'alterità negativa, spogliatevi a vantaggio comune dell'alterità positiva (negate la vostra giovinezza, la vostra paura; offrite il vostro vigore e la vostra agilità), e rinaserete come individuo comune e prodotto del gruppo *senza alterità negativa*; quanto all'alterità positiva, essa è potere creato e consacrato in voi dal gruppo e, come tale, può essere amplificata (la forza fisica dall'allenamento, da un'arma, ecc.). Segnalo questo di sfuggita, ma prendo dei fatti più semplici per desiderio di coglierne meglio (benché più astrattamente) l'intelligibilità.

33. Non si obietti il caso *molto più frequente* in cui, all'interno di questo o quel gruppo, l'individuo comune non capisce più la funzione degli Altri o non capisce che una certa funzione sia occupata da un Altro piuttosto che da lui. Domando pazienza e ricordo che l'esperienza dialettica è circolare. Vi arriveremo quando l'esperienza vi ci condurrà.

34. In realtà, in un incontro di calcio, tutto si complica per via della presenza della squadra avversaria. La reciprocità positiva tra i compagni di squadra è allora in rigorosa connessione con una reciprocità negativa e antagonistica. Ma tale complessità non cambia niente al nostro problema.

35. Non ho tenuto conto di questa circostanza nel mio articolo *Il fantasma di Stalin* perché l'ignoravo. Solo più tardi - alcune settimane dopo - ne sono stato informato da testimoni sicuri. C'è bisogno di dire che questa rettifica non cambia assolutamente nulla alle mie conclusioni, né alla mia posizione?

36. E, d'altronde, la teoria viene delineata nella cibernetica.

37. Sigla delle ferrovie statali francesi, (N. D. T.)

38. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 145.

39. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 167-169.

40. Questo punto di vista astratto della *critica* non può essere evidentemente *in alcun caso* quello del sociologo, né quello dell'etnografo. Non si tratta, per noi, di negare o trascurare le distinzioni concrete (le sole vere) che essi

stabiliscono: semplicemente siamo a un livello d'astrazione in cui non possono ancora trovar posto: ci vorrebbe, per raggiungerle, il complesso di mediazioni che trasformano una *critica* in *logica* e che dalla logica ridiscendono, per specificazione e concretizzazione dialettica, fino ai veri problemi, ossia fino al livello in cui la Storia reale, con il rovesciamento ottenuto da questa ricerca astratta, diventa la totalizzazione in corso che reca in sé, suscita e giustifica la totalizzazione parziale degli intellettuali critici. Proprio nel momento in cui l'ideologo (come vedremo) avverte la sua esperienza come *datata* (1957 e qui, non in altro tempo e luogo), la Storia riprende in sé, superandoli, lasciandoli sul posto, gli schemi dialettici che ha sempre avuto, che egli ha solamente *significato*, che lo designano per un momento, come loro significante passato, e lasciano poi che sprofondi nell'Essere per divenire schemi dialettici, intelligibilità, razionalità oggettiva del movimento totalizzatore, cioè fondamento razionale e regola di sviluppo che illumina i processi concreti ma che appare *in essi* solo nella forma di strato di significato *più povero e più lontano*.

41. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 127.

42. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 129. Il corsivo è mio.

43. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 171.

44. Il che spiega, oggi, lo strano atteggiamento di molti cattolici tiepidi o scettici (e magari liberi pensatori). Li chiamo cattolici in base alla loro origine e non alla loro fede; ma se una coppia sposata di questa categoria viene ad avere dei bambini, li fa battezzare facendo il seguente ragionamento; «Bisogna che siano liberi: sceglieranno a vent'anni.» Per molto tempo la cosa mi ha stupito, ed ho creduto che il ragionamento celasse una specie di timidezza conformista, un non so quale timore. In realtà, è un ragionamento che, *dal punto di vista del gruppo*, è vero. Personalmente, battezzato ma senza vincoli reali che mi unissero al gruppo cattolico, mi sembrava che il battesimo fosse un'ipoteca sulla libertà futura (tanto più che, molto spesso, in virtù degli stessi argomenti, si dà al bambino un'educazione religiosa, gli si fa fare la prima comunione, ecc.). Pensavo che l'indeterminazione totale fosse la vera base della scelta. Ma dal punto di vista del gruppo (e quei cattolici tiepidi o miscredenti ma rispettosi ne fanno ancora parte: forse

il cugino è seminarista, le zie materne sono pie, ecc.) è vero il contrario: il battesimo è una maniera di creare la libertà nell'individuo comune proprio mentre lo si qualifica nella sua funzione e nel suo rapporto reciproco con ciascuno; egli interiorizza la libertà comune come il vero potere della sua libertà individuale. Egli è portato, se si vuole, a un più elevato potenziale di efficacia e di capacità. I genitori, quindi, lo vogliono collocare per l'appunto a questo livello superiore, onde possa, in tutto il suo potere e in piena cognizione di causa, decidere se restare nel gruppo, se mutarvi funzione (tiepidezza) oppure uscirne. Sembra al cristiano miscredente che «l'ateo di nascita» sia solo un individuo e non possa *elevarsi* sino al livello della fede come libertà comune, per sceglierla o criticarla, mentre il credente avrà sia l'esperienza del potere religioso nella comunità cristiana, sia in base ai suoi dubbi - se ne ha — l'esperienza dello stadio inferiore della solitudine.

Riconosco oggi che la verità non sta né nei miei ragionamenti né in quelli del libero pensatore rispettoso. In realtà, qualunque cosa si faccia, si *pregiudica*: per i cristiani, gli atei sono dei solitari, caratterizzati da una semplice negazione; di fatto, anche gli atei sono un gruppo (con altri statuti, legami più deboli, ecc.) e il bambino *deve* subire il battesimo dell'ateismo o il battesimo cristiano. La verità, più dura per i liberali — ma ogni verità è dura per le tenere anime liberali - è che bisogna decidere, per il bambino e senza poterlo consultare, del senso della fede (cioè della storia del mondo, dell'umanità) e che egli subirà, qualunque cosa si faccia, qualunque precauzione si prenda, il peso di tale decisione per tutta la vita. Ma è anche vero che essa può segnarlo solo nella misura in cui egli l'avrà liberamente interiorizzata ed in cui essa diventerà non il limite inerte impostogli dal padre, ma il libero autolimitarsi della sua libertà.

45. È evidente che qui consideriamo il caso astratto (o il gruppo elementare) in cui i problemi di sfruttamento o di lotta fra le classi non si manifesta. Stiamo procedendo lentamente e alla fine del viaggio troveremo il concreto, vale a dire, appunto, l'insieme complesso delle organizzazioni pratiche interferente con il pratico-inerte e l'alienazione dell'azione comune ripresa dalla passività della serie. Soltanto a questo livello la lotta di classe, lo sfruttamento, ecc., assumeranno il

loro senso vero e proprio.

46. Ci s'illude, ai giorni nostri, sull'accelerazione della Storia, dovuta, com'è noto, alle contraddizioni interne del regime capitalista. La necessità di abbassare i costi per creare incessantemente nuovi sbocchi, determina una trasformazione costante dei mezzi di produzione; l'industria, da questo punto di vista, è in stato di rivoluzione permanente, il che implica un riordinamento costante delle organizzazioni capitaliste e, sebbene più lentamente, una continua trasformazione delle organizzazioni sindacali e della loro *praxis*. Tali trasformazioni però avvengono, nonostante tutto, in base a totalizzazioni riflessive (sorgano esse alla base o alla sommità), ossia muovendo dalla problematizzazione di ogni *praxis* da parte dell'individuo comune (il sindacato, si dirà, «non si adatta alle nuove direttive della politica padronale») e non da una specie d'interpenetrazione delle attività; o, se si preferisce, da una riorganizzazione spontanea di ogni azione particolare grazie a tutte le altre, sotto la pressione delle circostanze nuove e a prescindere dalla problematizzazione riflessiva. In altri termini, l'organizzazione (qualunque essa sia), in caso d'accelerazione, vive la sua inerzia come continuo scarto che va continuamente compensato. Ma i riordinamenti sono possibili solo nella prospettiva di funzioni nuove che devono la loro efficacia, anch'esse, all'esatta determinazione dei loro limiti. Insomma, l'azione riorganizzante è *praxis* nella misura in cui ridistribuisce i compiti nella prospettiva di raggiungere lo stesso obiettivo totale, attraverso circostanze differenti. Così pure l'azione organica di ogni individuo comune. Però, anche se viene modificata di continuo, la funzione, come statuto definito dall'atteggiamento riflessivo e assunto dalla condotta efficace del lavoratore o del combattente, rimane struttura d'inerzia e oggetto dell'analisi logica, vale a dire, in quanto tale, suscettibile d'essere studiata come sistema meccanico.

47. Pouillon, *Le Dieu caché ou l'Histoire visible*, in «Les Temps Modernes», n. 141, p. 893.

48. L'estensione delle regioni da percorrere, il numero delle riunioni da tenere, e, infine, l'efficacia stessa del suo lavoro — in quanto condizionato dalla sua propria fatica come dalla lentezza delle comunicazioni — si determinano (a un

livello variabile dell'organizzazione, talvolta alla sommità, sin dall'inizio, talvolta alla base, in corso d'operazione) muovendo dal rapporto quantitativo e reciproco insieme (in circostanze e con strumenti definiti) fra la molteplicità del sottogruppo di attivisti e l'insieme sociale che bisogna «agitare» o convincere.

49. Ciò non vuol dire che l'arroganza degli attivisti significhi a un certo momento particolare un ritorno delle organizzazioni centrali a una forma qualsiasi di dittatura. Può, anzi, significare - nelle circostanze concrete — una mancanza di collegamento tra le organizzazioni o una sorda resistenza del passato strutturato nei giovani attivisti alla politica nuova. L'insieme decide del significato, come espressione della totalità totalizzante e totalizzata. Vorrei solo rilevare che tale espressione — che si rivela in ogni caso *nell'esperienza* - è presenza necessaria della totalizzazione alla parte totalizzata, perché la totalizzazione *per questa parte* non è nient'altro che la funzione, ossia la struttura.

50. Cfr. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 162.

51. Beninteso, mi colloco al livello astratto della purezza. E non dispongo ancora di nessuno degli strumenti che mi permetteranno in seguito di scoprire *un'alienazione nuova* come nuova esperienza apodittica e nuova incarnazione della *praxis* comune.

52. È ovvio che tale obbiettivo corrisponde a un bisogno della società considerata e si svela come un'esigenza sulla base delle circostanze storiche che definiscono il momento. E, il più delle volte, esistono in diversi luoghi individui che s'ignorano e che perseguono lo stesso scopo. Ciò non toglie che tali persone siano investite individualmente dall'esigenza comune; quand'anche si unissero poi - come capita spesso - non scoprirebbero l'obbiettivo sociale in quanto individui comuni.

53. Abbiamo visto il gruppo nemico di sterminio, o il pericolo «naturale», costituirsi come totalizzazione negativa, mediante il processo distruttore che unisce tutti i membri in uno sterminio comune (e non seriale). Qui la totalizzazione negativa è altra: l'individuo, scoprendosi *obbiettivo* e reinteriorizzando tale condizione, si produce come l'essere-al-di-fuori del gruppo che gli dà la caccia e, in quanto minacciato dal pericolo di essere ucciso, vede la morte venirgli incontro come possibilità propria al gruppo nemico e come possibilità

che il trionfo del gruppo si realizzi (l'annientamento dell'individuo) come oggettivazione negativa (il risultato dell'inerte sparizione) e come rottura dell'unità (i linciatori si disperdono dopo il linciaggio).

54. Nulla dice che queste due operazioni saranno date insieme, né che si succederanno rapidamente. Ma, semplicemente, la prima fissa condizioni astratte per un'integrazione che, sola, può dargli il suo senso concreto.

55. Si tratta qui soltanto di un avvenimento particolare: se le contraddizioni fondamentali producono l'esigenza di una Rivoluzione, il fallimento resterà aneddotico.

56. Naturalmente queste attività mediatrici si ispirano a principi diversi a seconda che le si considerino in Oriente (umanesimo del lavoro e propaganda politica) o in Occidente (*Human Engineering*). Poco importa qui.

57. Essendo l'interiorità determinata, come la gerarchia, in maniera *qualunque*, cioè in funzione della congiuntura e della *praxis* comune.

58. Mi colloco qui, beninteso, *prima* di ogni descrizione dell'*alienazione* come incarnazione della *praxis* del gruppo.

59. La penuria di denaro è capitale e connessa in forma molteplice alla penuria di uomini (tanto: il denaro manca perché gli uomini mancano -quanto: mancano gli uomini per mancanza di denaro. E questo secondo senso si sdoppia: 1. non vengono perché non abbiamo i mezzi di pagarli, 2. vengono in massa ma li rifiutiamo perché non possiamo impiegarli — mancano le armi o le macchine). Non ne parlo qui perché il mio scopo non è quello di studiare le condizioni concrete del «funzionamento» di un gruppo: bisognerebbe in tal caso prendere un gruppo reale in un'epoca reale e determinata e ripercorrere da un capo all'altro la sua evoluzione storica. Ma questo lavoro — per importante ed auspicabile che sia — oltrepasserebbe di gran lunga i limiti del problema presente. Il denaro rinvia necessariamente al regime della produzione ed alle relazioni che s'instaurano in base al regime. Non c'è gruppo storico senza denaro (fosse pure *La Cagnotte* di Labiche), e ciò vuol dire: non c'è gruppo che non rifletta in sé la vera condizione dell'uomo in *quel* momento della Storia; non c'è gruppo di sfruttatori, per esempio, che non sorga nell'ambito dello sfruttamento e che non lo significhi nella sua

organizzazione medesima, se tale organizzazione mira a costituire un'orchestra di dilettanti o una biblioteca circolante. Così, riconosco che l'esperienza del gruppo senza la penuria di denaro rischia di essere perfettamente astratta. Rimane però il fatto che un gruppo di sfruttatori (finché non sono minacciati nelle loro proprietà da una crisi), *in quanto gruppo* può essere sicuro che le sue spese saranno automaticamente coperte dalle sottoscrizioni finché non supereranno un limite ragionevole: è il caso del *club* (sia esso inglese o americano). Vale a dire che per taluni gruppi della classe di sfruttamento — e quando i mezzi dei membri superano di gran lunga i bisogni del gruppo - il denaro non è in questione, non rappresenta l'inerzia subita o la restrizione, ma anzi il potere. Per questa prima ragione - ossia perché esso *può*, almeno teoricamente ed in talune circostanze precise, non essere un fattore essenziale e negativo - non ho tenuto conto della penuria di denaro. C'è un'altra ragione: il gruppo allo stato puro non esiste in nessun luogo; arriveremo ben presto al concreto, cioè alla linea d'intersezione fra il gruppo e il seriale. Solo *a questo livello* ritroveremo i veri problemi della società, vale a dire, *per l'appunto*, il suo regime di produzione.

B. L'essere-uno viene al gruppo dal di fuori, dagli altri.

E, in questa prima forma, l'essere uno esiste come Altro

Il gruppo, come erosione di una serialità, unità pratica di una oggettivazione in corso e manifestazione immediatamente subita dall'altro, con efficacia definita (positiva o negativa), determina una totalità negativa e pratica in seno alla serialità esterna, *quella dei non-raggruppati*. E l'essere-non-rag-gruppato di ogni Altro è la relazione comune dell'individuo seriale con la totalizzazione che si raggruppa e con ogni Altro non raggruppato (in quanto tale) in seno alla serialità. In altre parole, l'Altro è determinato *anche* in quanto Altro come *individuo comune*. È evidente che le circostanze sono le sole a decidere, a proposito di un gruppo storico definito, se la totalità indotta nella serialità sia un significato perfettamente astratto oppure se il rapporto fra il non-raggruppato seriale e il raggruppato sia un rapporto pratico e concreto. La costituzione pratica di associazioni il cui obbiettivo è la colombofilia o la numismatica, può solo astrattissimamente - se pure ci riesce - suscitare un'unità negativa nei non-raggruppati. Si tratta qui di una determinazione logica. Invece, la costituzione di una milizia fascista organizzata e specializzata in colpi di mano, può essere occasione, a seconda delle circostanze, dell'unità negativa della popolazione non armata (la paura) e persino di raggruppamenti positivi e antifascisti. Ma, soprattutto, un insieme istituzionalizzato o quasi istituzionalizzato (vedremo, fra poche pagine, come il gruppo generi l'istituzione), quando sembra di una certa utilità pubblica (cioè in seno a una divisione del lavoro più o meno avanzata, allorché si incarica di un compito definito che toglie agli Altri *in quanto seriali*), genera una totalità di dipendenza nella fuga seriale dell'Altro; insomma, determina gli *utenti*. Questi possono rimanere nella ricorrenza (gli utenti delle Poste e Telegrafi), ma può anche

succedere - in circostanze già descritte - che il gruppo induttore susciti il gruppo indotto (il quasi-mo-nopolio di Stato per l'insegnamento induce l'«associazione dei genitori di studenti», che corrisponde alla comunità pratica «insegnamento secondario»). Considerando questa nuova categoria pratica, il non-raggruppato generato praticamente dal gruppo, constatiamo che può assumere svariatissime forme concrete : i volontari che sfilano armati, dopo le prime vittorie di un'insurrezione, tra due ali di popolo non combattente (ma che in maggioranza li approva) come «quelli che *lo* difendono, o *lo* liberano», realizzano una *totalizzazione collaterale* la cui struttura, in realtà, mette in gioco altri gruppi : in realtà «l'esercito del re» o «i briganti» sono i veri gruppi induttori e hanno già totalizzato la popolazione di un quartiere o di una città (con l'impresa di sterminio). In base a tale induzione, un gruppo si è costituito sulla serialità. Ma l'insieme passivo (donne, bambini, ecc.) viene ad essere designato da una duplice *praxis* contraddittoria : il nemico (per lo meno, è lo scopo interiorizzato dalla certezza concreta del popolo, e d'altronde questa certezza è sempre la verità, vedremo in quale senso) totalizza a vuoto : *tutta* la città sarà rasa al suolo; il gruppo che si oppone al nemico totalizza *per negazione di negazione*. Nello stesso tempo, però, come negazione totalizzatrice suscitata dalla negazione esterna ed opponentesi ad essa, esso *ricostituisce* contro gli sterminatori la totalità negativa dei non-combattenti in serialità d'impotenza : essi saranno *quelli che sono difesi*, ma il cui rapporto in seno alla città resta l'assembramento inerte o la solitudine molecolare (i due statuti esistono, nella misura in cui la massaia - il cui marito è ai bastioni o alle fortificazioni - fa la coda davanti ai negozi d'alimentari, o in cui tenta, nel suo appartamento, di garantire la sopravvivenza della famiglia in condizioni rese ogni giorno più difficili). Eppure, questa serialità pervasa da un'unità passiva e indotta ha subito, proprio per ciò, una certa modificazione : prova ne sia che, se le circostanze si aggravano, un nuovo strato della popolazione può integrarsi al gruppo di difesa e altri strati possono organizzarsi per sostenere il primo (comitato sanitario, comitato di vettovagliamento, ecc.). L'unità prima dei non-combattenti è *l'unità di quelli che subiscono la loro serialità*, e la serialità

concepita come *subita*, come impotenza socializzata, equivale all'inizio di una presa di coscienza della ricorrenza e dell'alterità.

Invece, le Poste e Telegrafi, come servizio pubblico che funziona in permanenza e senza intoppi, costituisce *l'utente* in primo luogo come esigenza seriale, benché il suo lavoro complesso e totalizzatore diventi, per il «pubblico», un interesse comune, ossia la possibilità fondamentale di totalizzarsi per proteggere o controllare il funzionamento di questo gruppo organizzato. Ad ogni modo e qualunque sia la relazione indotta come tensione fra la serialità e l'unificazione, la totalizzazione del gruppo è induttrice per l'insieme sociale (che consideriamo per l'istante come insieme di gruppi e di serialità). Lo è come determinazione puramente formale nella misura in cui il gruppo esclude da sé, con una totalizzazione negativa, l'unità dei nonraggruppati; lo è soprattutto come determinazione pratica nella misura in cui questo gruppo medesimo ha rapporti pratici con il non-gruppo, lo è infine - vedremo più tardi - nella misura in cui il gruppo - in base a un certo volume sociale, variabile con le circostanze - esprime in sé la società nel suo insieme, nella forma di una totalizzazione. Con tale rapporto totalizzante della molteplicità trascendente, il gruppo si realizza come la prima mediazione storica tra il pratico-inerte e la libertà pratica come socialità. Ma non è da questo punto di vista che ci interessa per ora. Se descriviamo la sua azione sulla serialità, è solo per far capire la reazione della serialità modificata sulla comunità che la modifica.

A partire dal momento, infatti, in cui il gruppo si rende mediazione tra i non-raggruppati, costoro, nell'individualità di ciascuno, nell'alterità del collettivo, o in una prima totalizzazione in corso, si rendono mediazione tra i membri o i sottogruppi della comunità. Se sono impiegato delle poste, incaricato di registrare i vaglia o i pacchetti, il mio rapporto con i superiori è mediato dagli altri, proprio da quelli (serialità) che fanno la coda davanti al mio sportello. E ognuno di questi individui avverte la totalizzazione del gruppo come totalità già fatta e in pieno funzionamento; totalità che si costituisce, beninteso, come totalizzazione delle funzioni e degli strumenti; e il pensiero seriale dell'individuo di serie si muove nel campo pratico-inerte e concepisce implicitamente

come equivalenza assoluta gli individui comuni come strumenti e gli strumenti inorganici come vive funzioni. Quando un utente affida un pacchetto raccomandato all'impiegato delle poste o quando introduce una lettera nella buca riservata alla corrispondenza pneumatica, dà l'avvio a un'operazione che, nel primo caso, comincia con una relazione tra gli uomini (il che non vuol dire necessariamente una relazione umana) e nell'altro con un rapporto con strumenti inorganici. Nel secondo caso, però, l'operazione completa presuppone sia strumenti sia uomini che li utilizzino in una prospettiva definita. E il carattere pratico dell'esigenza giuridica, nell'utente, è che quest'ultimo non distingue affatto tra strumenti e uomini. Bisogna credere che sia condizionato in ciò dal campo pratico-inerte in cui ancora si trova ? Sì e no : è certo che il suo pensiero pratico-inerte, come interiorizzazione della sua impotenza, lo dispone a cogliere il gruppo¹ come unità suggellante una passività inorganica; ma, d'altra parte, il suo rapporto d'utente con lo strumento comune e l'individuo comune è libera relazione giuridica; e, da tale punto di vista, la sua operazione individuale si modella strettamente all'operazione dell'impiegato come individuo comune : i moduli che riempie per spedire il pacchetto vengono letti, corretti o ricopiati dall'impiegato, ecc.; si stabilisce una reciprocità che lo qualifica da un certo punto di vista come *comune* (beneficiario comune e punto di partenza comune, cioè comunizzato dall'aspetto comune dell'operazione, la sua inerzia giurata divenendo il suo stesso passato, garantito dal giuramento degli altri e cautelato da una bolletta o da una ricevuta di controllo che gli si rilascia). C'è dunque una certa omogeneità pratica tra l'utente e l'impiegato nella misura medesima in cui l'operazione iniziale crea una reciprocità pratica *attraverso* i limiti reali (e materiali nel senso inorganico, lo sportello) del gruppo e collegando l'esteriorità dell'utente all'interiorità dell'impiegato. Orbene, dal punto di vista stesso di questa omogeneità pratica (cioè dal libero punto di vista della fede giurata) l'utente scopre, in quanto tale, l'unità attiva degli uomini e degli strumenti in seno al «servizio». Stavolta l'unità si compie nell'altro senso, come dissoluzione della strumentalità e della molteplicità in seno all'atto. È appunto quel che si sente non appena si fa uno degli atti quotidiani che

presuppongono un servizio pubblico : *imbucare una lettera*, in un certo senso, per *quel* parigino, equivale a deporla nella buca delle lettere dello zio marsigliese o, se si vuole, a gettarla in un condotto vuoto che la aspira come una ventosa depositandola, alla fine, sul tavolo del destinatario; ed equivale anche - non appena mutano le circostanze (se si viene a sapere, ad esempio, che una buca delle lettere era fuori uso in un certo punto di Parigi, senza che se ne fossero mai avvertiti gli utenti e che, perciò, centinaia di lettere sono andate perdute) - ad affidare un messaggio, da cui dipende qualcosa, nelle molteplici mani di un'organizzazione libera, giurata ma fallibile. La posta è *il mio strumento*, essa mi allunga il braccio come una canna, una vanga o una scopa, oppure è una libera azione giurata che mi dà un potere ma che può anche ingannarmi. E non si tratta qui dei due termini opposti d'un dilemma, ma piuttosto di due limiti entro i quali sono possibili molti termini intermedi. E, in certo qual modo, ritroviamo il processo e la *praxis* quali li abbiamo definiti più sopra. Tuttavia, proprio nella misura in cui il rapporto originario è *un potere* (potere dell'utente sul gruppo, potere del gruppo organizzato sull'assembramento inorganico) il nonraggruppato avverte nonostante tutto i due aspetti (o la loro sintesi) in base a un'inerzia giurata che costituisce, per la sua pratica, l'interno del gruppo. Strumento o organizzazione, il gruppo deve rispondere all'esigenza dell'utente (o l'individuo massificato all'esigenza del gruppo); se lo strumento solo è visibile (l'aereo per i suoi passeggeri), *deve* funzionare come una libera funzione comune; e se gli uomini appaiono nella loro inerzia mediata, devono corrispondere all'esigenza. Questa libertà seconda non è la trasparente *praxis* individuale; è la libertà comune e determinata dai suoi limiti, colta da una libertà *comune* ad ogni utente (malgrado la serialità conservata). E tale libertà comune definisce per l'utente il carattere della *praxis* comune, in quanto si traduce con una tensione che investe l'intero gruppo {*tutto* il sistema delle poste e tutta la Francia saranno attraversati da parte a parte dalla *praxis* giurata, che trasporta una lettera da Lilla a Nizza). Così l'Altro (l'utente) pone la totalità raggruppata come *un oggetto pratico* la cui εἶς è la libertà giurata; pone questa totalità come produttore atti totalizzanti e come manifestantesi interamente

in tali *espressioni pratiche* di se stessa. Contemporaneamente, pone le persone individuali che ne fanno parte (e gli strumenti che sono in esse) come particolarità inessenziali. O meglio : siccome egli va dal bisogno al potere pratico che il gruppo gli concede e da tale potere agli apparati che il gruppo produce per dargli soddisfazione, considera ogni persona (in quanto individuo comune) come specificazione *a posteriori* prodotta dal gruppo in corso di sviluppo. Ciò non è assolutamente falso, poiché l'individuo comune è il prodotto del giuramento; ma nello stesso tempo l'individuo organico rimane per lui indeterminato : egli considera l'impiegato come generalità umana specificata e significata dal gruppo totale e non fissa (o non necessariamente, di fatto rarissimamente) i particolari dell'individuo e della libera *praxis* di costui. Non intende più quest'ultima come mediazione individuale tra la funzione e il risultato concreto, ma come libera attuazione di un'operazione preliminare da parte del gruppo attraverso un organo individuale : le frasi e le lettere che corrispondono alla registrazione dei colli e che si specificano al contatto del singolo collo da registrare, si tracciano come *praxis*-del-gruppo attraverso le mani, d'altronde qualsiasi, di *quegli* impiegati. Il più delle volte l'individualità sarà avvertita come pura negatività (mancanza d'abilità, lentezza, mancanza d'intelligenza o d'amabilità) insomma, come resistenza bruta della materia *viene al gruppo dal di fuori* alla libertà. Del resto si tratta anche qui di una reciprocità (fondata in generale sulla penuria, penuria di tempo soprattutto), perché nel momento in cui l'operazione-esigenza dell'utente mi costituisce come prodotto inessenziale della comunità e tratta in me la funzione come linea di forza essenziale della totalità in quanto tale, io, l'impiegato, lo tratto come membro interscambiabile di una serialità che non esiste per me, se non come supporto di un'esigenza precisa e generale (o come membro inessenziale prodotto da una totalità raggruppata : ad esempio per me, professore, un rappresentante dell'Associazione dei genitori degli studenti). Senza dubbio le relazioni tra amministratore e utente possono individualizzarsi : il che succede, ad esempio, quando le operazioni reciproche sono frequenti. Ma questa individualizzazione fa apparire una libera reciprocità senza alcuna relazione pratica con i rapporti pratici e funzionali.

Così per la semplice esigenza giuridica del cliente, dell'utente, ecc., l'Altro mi dissolve nel mio gruppo come parte nella totalità e dissolve la mia libera pratica nella libertà giuridica della *praxis* comune. Egli costituisce allora la totalità che digerisce e trasforma le sollecitazioni esterne per rispondervi con una operazione totalizzante e totalizzata come *essere in interiorità*. Infatti, la struttura del gruppo che deve corrispondere al potere dell'utente può essere solo l'inerzia giurata, e di conseguenza *l'Essere*. Ma *l'Essere* inteso come *norma* (in quanto contropartita di un potere). Così, già in partenza, vediamo l'identificazione tramite l'Altro *fra l'Essere e il dover-essere*, e quest'identità radicale costituirà per l'Altro lo statuto ontologico del gruppo organizzato. *L'essere-richiesto*, però, si costituisce mediante relazioni d'interiorità, poiché l'utente comprende il gruppo, attraverso la propria azione, come operazione sintetica definita dal suo fine e dall'unità dei suoi mezzi. Si risolve così la contraddizione «essere-norma»: per l'Altro, l'Essere come inerzia giurata sorge nella forma di totalità (o, se si preferisce, la totalità-oggetto può esistere soltanto se l'inerzia disorganica colta come *essere invariabile* la sostiene) ma questa totalità inerte è strutturata in interiorità come norma della libertà comune. In base a questa norma la totalità produce le sue differenziazioni, non come tentativi totalizzatori, ma come espressioni diverse del tutto totalizzato. L'essere del vissuto in interiorità diventa schema normativo che suscita la produzione di operazioni totali, e le operazioni, come pratiche interiorizzate, producono i loro uomini e i loro strumenti. Per l'utente, il servizio pubblico è un oggetto dotato di *interno*, ossia di un ambito interno caratterizzato dalla sua tensione, dal suo indice di rifrazione, dalla sua trama, dalle sue direzioni spazio-temporali, dalle sue strutture e dalla sua riflessività. Si tratta dunque qui di quel che si potrebbe chiamare intersoggettività pratica come ambito della totalità totalizzata. E tale intersoggettività non rinvia a nessuna coscienza astratta o «collettiva»: è semplicemente la struttura riflessiva del gruppo in quanto colta dall'utente.

Ora, il membro del gruppo, vale a dire l'individuo comune, l'impiegato, si realizza praticamente nell'operazione reciproca che l'unisce al cliente o all'utente come prodotto inessenziale dell'intersoggettività riflessiva: ciò vuol dire semplicemente

che la determinazione d'inessenzialità lo investe in base all'Altro e che egli deve assumerla con la sua operazione medesima. Insomma, mi produco grazie all'Altro e per me stesso come modo inessenziale e passeggero dell'intersoggettività del mio gruppo, in quanto opero con l'Altro e sull'Altro per conto di questo gruppo. E mi avverto nella pratica stessa come espressione oggettiva *per l'Altro* di una totalità, mentre il movimento interno della comunità non mediata dagli estranei si presenta riflessivamente come semplice totalizzazione in corso.

È quanto si può osservare ancor più chiaramente quando gli altri mediatori tra i membri del gruppo, non solo con le loro azioni ma *con la loro densità materiale*, diventano per ogni membro il fattore reale della sua separazione e del suo isolamento; quando la loro resistenza (inerte e seriale oppure organizzata) condiziona le sue possibilità di comunicare con i compagni di gruppo. Ciò capita spessissimo : per stretti che siano i rapporti interni, è raro che un gruppo sia costantemente attuato, cioè riunito tutto in un locale. E d'altronde, in molti casi, queste riunioni plenarie sono *a priori* impossibili : per esempio l'importanza numerica impedisce al gruppo ogni assembramento reale; i partiti tengono *congressi* in cui ogni individuo è rappresentante di parecchi altri. Così ogni membro del gruppo è provvisoriamente o definitivamente allontanato dagli altri membri della selva umana. Se si tratta del militante di un Partito non clandestino, viene costituito - in quanto individuo comune - dalle sue fedeltà (giuramento) e dalle sue funzioni pratiche (che gli hanno assegnato *quella* residenza, in *quel* luogo). Ma nello stesso tempo la selva umana che lo circonda è, come quella di Macbeth, viva e operante. La sua densità è materiale e pratica : *l'entourage* umano lo tratta (con favore, disprezzo, ostilità, fiducia, sfiducia, ecc., poco importa) come militante di quel Partito. Ossia la pratica seriale o comune degli Altri lo costituisce *in base* al programma politico e sociale, all'azione presente, o alla storia anteriore del Partito. La pratica individuale - con il suo stile e il suo colore, e la sua abilità e la sua inettitudine, ecc. - interviene solo *a posteriori* e ha dunque efficacia di realtà solo in un ambito estremamente ristretto (per esempio nei rapporti con altri militanti o altri simpatizzanti, o con un margine di

simpatizzanti che esitano ad iscriversi). Ma anzitutto il militante dichiarato è costituito nel suo essere come inerzia normativa in quanto, in periodo di tensione politica, per esempio, le posizioni degli Altri sono prese, irrigidite e incrollabili. Eppure sarebbe un errore credere che tali reazioni di fiducia o d'ostilità abbiano di mira, in lui, *un* comunista, per esempio, o *un* socialdemocratico. La forza o la violenza di queste pratiche significano di per sé che hanno di mira il Partito attraverso un individuo qualunque e inessenziale. Gli atti di terrorismo fascista o i linciaggi, quando hanno per vittima *un* comunista, solo custode di una «permanenza», si rivolgono al comunista : vale a dire che hanno di mira il Partito come totalità presente ed essenziale attraverso un individuo inessenziale non considerato nella propria individualità. Ma, più quotidianamente e più semplicemente, le discussioni politiche di un certo oppositore o di un certo avversario con un certo militante non tendono a convincerlo, ma a rifiutare il Partito nella sua persona; e l'interlocutore trascura sistematicamente i limiti personali dell'individuo (lentezza, mancanza di cultura, mancanza di aggressività, cattivo eloquio : un altro avrebbe risposto meglio, sarebbe prevalso sull'avversario): in ogni caso le sue reazioni sono quelle del gruppo come totalità incarnata in ciascuna delle sue modalità passeggiere. Inversamente, il militante si trova costretto da questa *separazione pratica*, esercitata su di lui dall'*entourage* umano, a interiorizzare il rapporto fra l'inessenziale e l'essenziale e fra la parte e il tutto. Egli si autocostituisce come *significante*, nella misura stessa in cui appare a tutti come *significato*. Diventa infatti di grande importanza per la pratica comune che non si possa confondere la sua libera pratica individuale con la *praxis* del Partito in quanto tale, né giudicare di questa in base a quella. E siccome la solita manovra dell'*entourage* consiste sia nell'attraversare senza vederli i caratteri acquisiti dell'individuo per giungere al Partito come alla sua sola realtà profonda, sia invece nel prendere lineamenti individuali, smarrimenti isolati e farne la reazione comune del gruppo politico come totalità, il militante isolato si applica a dissolvere in sé i caratteri personali per rendersi unicamente presenza qui del Partito in totalità. Poco importa che il militante sia biondo, balbuziente, intelligente o

sciocco : egli si rende *per tutti* quel che tutti lo fanno : l'incarnazione *non specificata* di un Partito di massa, centralizzato, rivoluzionario, ecc., che raccoglie sei milioni di voti ad ogni consultazione elettorale e che assume ed elabora le esigenze dei suoi elettori e dei suoi membri. Egli si rende *essere-esigenza, essere-accusa, apprende il pensiero comune* come determinazione della memoria e come giuramento, in modo da essere sicuro che questa inerzia normativa sarà riprodotta in lui come *la stessa* che in tutte le bocche del Partito.² Sennonché tale trasformazione, che avviene concretamente sotto la pressione degli Altri, non è iniziativa dell'individuo : esprime quel che il gruppo, con i suoi organi di mediazione, di collegamento e di direzione, come per ogni sottogruppo particolare (cellule, comitati, sezioni, o comunque vengano chiamati) esige da ognuno dei suoi membri in quanto sono tutti solitari in stato di assedio. Eppure, la rigidità formale dell'identificazione al tutto si accompagna ad una completa confusione nel suo contenuto materiale. Il militante dispone, in quanto ha stereotipato in sé i rapporti funzionali, di una ideologia che gli consente di fare il punto ad ogni istante e che realizza per sua bocca, come determinazione del discorso, l'interpretazione comune della situazione storica da parte della totalità militante.³ Nello stesso tempo, però, gli individui, per l'indefinita ricorrenza del seriale, o i gruppi nemici, per il furto sistematico della sua azione, deviano o dissolvono, qui o per tutti i *medesimi* in tutti gli altri *qui*, i *significati* che egli dà alla sua pratica e al corso delle cose. Rifratti attraverso una densità oscura e folta di progetti e di azioni che gli sfuggono, questi significati diventano oggetti indeterminati o - il che è poi lo stesso - a mille, a centomila sfaccettature. La determinazione astratta e schematica del discorso, quando il militante la riafferma pubblicamente, fa apparire subito per tutti il Partito come gruppo-totalità. Ma resta schematica e, quanto più l'identifica al gruppo, tanto più lo taglia fuori dalla realtà. Non si tratta, come si è capito, di considerare qui gli inconvenienti politici di una situazione particolare : volevo solo mostrare che la selva umana - come materialità e *praxis* d'isolamento - deve interiorizzarsi per il militante come *ubiquità del gruppo*. Abbiamo però visto che tale ubiquità - fluida ancora, malgrado il giuramento e l'eterogeneità prodotta, finché le relazioni

degli individui comuni sono dirette — s'irrigidisce e si ossifica non appena si afferma contro la pratica dei non-raggruppati. Nel momento in cui il gruppo come totalità-oggetto diventa nel militante schematizzazione astratta, quest'ultimo perde la possibilità di capire la sua *praxis* organica, quella degli Altri e il corso concreto delle cose. Ma, in pari tempo, si riferisce ad ogni momento e per ogni decisione a ciò che egli realizza come sua realtà comune, vale a dire al Partito come inerzia normativa e totalità fatta, come pura oggettività e intersoggettività (cioè dotata di un'interiorità), insomma come sostanza dappertutto totale e reinventante dappertutto le proprie parole d'ordine.

Eppure, non bisogna dimenticare che questa nuova costituzione giunge al membro del gruppo *attraverso gli Altri*. Ciò significa che si produce *nell'ambito dell'alterità* e che egli l'assume in funzione delle sue relazioni funzionali con i non-raggruppati. Così tale struttura, come strumento pratico delle sue operazioni, rappresenta in ciascuno il suo Essere nell'ambito dell'Altro e la reinteriorizzazione pratica dell'Essere-Altro del gruppo. Infatti, proprio nella sua oggettività per l'Altro, il gruppo può apparire superficialmente come totalità.⁴ E sappiamo che in se stesso, come relazione interna, si rende totalizzazione. D'altra parte, la struttura d'incarnazione (inessenzialità dell'individuo, essenzialità presente del tutto) non è vissuta dal membro organizzato per se stessa ed in se stessa; egli non l'avverte nell'unità riflessiva di un atto organizzatore, che ha come obiettivo diretto la totalizzazione del gruppo : bensì la produce per mediazione dell'Altro come schema direttivo dei suoi rapporti con l'Altro. Perciò, bisogna pur rendersi conto che l'oggetto pratico e teorico, per l'uomo del gruppo, è l'Altro, e che egli avverte la propria realtà d'incarnazione inessenziale solo come regola implicita d'azione e come significato scoperto e proiettato sull'Altro nel corso della reciprocità antagonistica della battaglia o della discussione. Mai la relazione univoca con il Partito o con il Gruppo (il suo essere-nel-gruppo, vissuto come dissoluzione della parte in vista del tutto) costituisce lo scopo della sua azione o l'oggetto di un'evidenza intuitiva e pratica. Mai, neppure, essa si formula esplicitamente, a meno che non sia già formulata da altri. Si tratta ad un tempo di un sapere

vuoto, di un'inerzia ricevuta e subita ma interiorizzata in giuramento astratto e riesteriorizzata in azioni stereotipate (o piuttosto le cui strutture relazionali tendono verso la stereotipia), e di una specie d'intenzionalità regressiva che mira a riferire ogni circostanza particolare, a titolo di puro accidente, alla totalità come sostanza che ingerisce e dissolve in sé tutta la realtà concreta (come inessenziale). E, in certo qual modo, avendo cura di dissipare gli equivoci, si può dire che la *praxis* del militante - quando è collegato agli altri terzi per mediazione della selva umana - implica una certa alienazione al Gruppo; egli, infatti, vive come rapporto d'interiorità all'organizzazione totalizzante una relazione d'esteriorità al gruppo-oggetto (e oggetto *esterno*) che è per l'appunto la relazione dell'Altro con la totalità inerte e da lui reinteriorizzata per misura difensiva.

Comunque, è costituito da una relazione complessa, fatta di due mediazioni inverse : la mediazione dell'Altro tra l'individuo comune ed il gruppo-oggetto; la mediazione del gruppo-oggetto tra l'individuo comune in quanto agente e l'Altro in quanto oggetto della sua azione. E il senso astratto di questa relazione - come intenzione vuota, inerte e formale - resta fondamentale: risalendo attraverso le pratiche quotidiane dell'agente verso l'inerzia giurata, essa indica l'immanenza dell'individuo alla totalità intersoggettiva, cioè la dissoluzione del modo nella sostanza, ovvero, in altri termini, la fusione degli organismi individuali in un iperorganismo, come *avvenire da realizzare* sin dal momento in cui il gruppo in quanto tale sarà totalmente radunato.

Note

1. Il diritto ed il potere nascono dal giuramento e dalla funzione: dunque *nel gruppo*. Ma *muovendo* dalla libera inerzia giurata e nell'ambito della *praxis* comune, il gruppo si è data la possibilità di conferire un potere su se stesso ad individui non raggruppati o a gruppi esterni, sia nella forma di reciprocità contrattuale (per inerzia giurata nell'Altro dall'esterno), sia in tutt'altra forma.

2. Non si tratta qui di una stratificazione del discorso nella memoria, ma di una stratificazione dei rapporti che determinano il discorso.

3. Questa interpretazione è stata elaborata da responsabili in un sottogruppo definito, tenendo conto di tutte le circostanze e, tra l'altro, delle esigenze implicite alla comunità pratica. E tali responsabili possono essere perfettamente competenti; possono godere della fiducia comune e meritarsela. Ma niente impedisce che la trasformazione sia radicale, quando il militante isolato (o in minoranza assediata) assume come pensiero prodotto dalla totalità «Partito», ossia come ἐξίς *esprimente* totalmente questa totalità, una decisione pratica presa da alcuni individui comuni (in nome di tutti e in virtù dei loro poteri, certo) e reinteriorizzata in un movimento pratico di riorganizzazione da parte di ogni individuo comune, cioè di ogni incarnazione inessenziale del gruppo come sostanza essenziale.

4. Bisogna ricordare qui quel che abbiamo detto più sopra: ogni apprensione di un gruppo nel campo pratico è totalizzazione da parte dell'individuo non raggruppato, e tale totalizzazione genera formalmente una totalità-oggetto. Ma se il gruppo è dato nel suo itinerario reale, abbiamo visto che questa totalità si autodenuncia come apparenza, nella misura in cui consente di cogliere l'oggetto come *totalizzazione* indipendente da tale sintesi individuale. La totalità rimane come arresto dell'esperienza e della *praxis* quando il gruppo è troppo vasto, troppo ramificato, troppo complesso per emergere interamente. Così i sottogruppi presenti, benché siano totalizzazione, appaiono come inerti incarnazioni di una totalità considerata a vuoto.

C. Nell'interiorità del gruppo, il movimento della reciprocità mediata costituisce l'essere-uno della comunità pratica come detotalizzazione continua generata dal movimento totalizzante

Ma, per l'appunto, quando il militante, in occasione di un congresso o di ogni altra manifestazione, si ritrova nell'ambito del gruppo, quando l'impiegato, cessando di comunicare con i colleghi per mediazione dell'utente, si rivolge loro e ritrova i rapporti diretti dell'organizzazione, la loro attesa è delusa e la loro relazione con tutti si trasforma : essi ritrovano infatti l'ambito d'immanenza reale proprio in quanto nessun individuo ha la possibilità di dissolversi, e, nella misura stessa in cui l'alienazione al gruppo-oggetto scompare con l'Altro, essi ritrovano una comunità che non può, in nessun caso, diventare totalità-soggetto. A questo livello, infatti, nel quale l'organizzazione considera se stessa come obbiettivo immediato nella prospettiva di un fine trascendente, l'essere-nel-gruppo non è più, per ciascuno, mediato laggiù dall'Altro, ma qui *dal medesimo* (dalla molteplicità negata di tutti i *medesimi*). È perfettamente inutile a questo punto enumerare e descrivere le mediazioni intermedie che, di fatto, conferiscono all'essere-del-gruppo la sua inafferrabile complessità : per esempio, posso, mediante l'Altro assente ed astratto, comunicare *con i medesimi* in una relazione concreta e reciproca (la condotta di quel dato impiegato ha provocato reclami; egli deve giustificarsi, ecc.). Basta contrapporre i due rapporti estremi ed opposti : l'alienazione alla totalità e il falso nesso d'interiorità, costituente grazie a ciascuno il gruppo come sostanza intersoggettiva, il cui Essere si definisce sia per l'inerzia sia per il dover-essere; e, d'altra parte, la relazione d'interiorità vera in base alla reciprocità mediata, il riconoscimento pratico delle funzioni, dei sottogruppi e degli individui attraverso la riorganizzazione totalizzante.

Ma se consideriamo da vicino questo essere-del-gruppo

nell'immanenza, scopriamo un nuovo statuto d'intelligibilità. Abbiamo visto che l'organizzazione si fonda sul giuramento. Ognuno giura di restare il medesimo. Tale giuramento suscita una prima contraddizione poiché si stabilisce su di esso l'eterogeneità delle funzioni. E tale contraddizione ne produce un'altra ancora, perché la libera *praxis* individuale realizza con un'azione singola il particolare dell'oggettivazione comune. Così l'urgenza del pericolo o del bisogno si riflette tanto nella «fraternità-terrore», come rapporto d'indissolubilità e di violenza, quanto in strutture più complesse che hanno necessariamente l'effetto d'attutire il terrore e di mascherare la fraternità. Il che non sarebbe niente. Ma abbiamo visto che l'integrazione fondamentale del terzo al gruppo avviene tramite la reciprocità mediata. E per integrazione fondamentale intendiamo, ad un tempo, il *venire-al-gruppo* dell'individuo (come movimento iniziale di raggruppamento) e l'atto permanente di totalizzazione che si persegue grazie a ciascuno e per ciascuno in forme diverse e attraverso l'evoluzione complessa del gruppo in azione. Orbene, questa reciprocità mediata conserva, pur nella mediazione, la sua struttura originaria di dualità detotalizzata (a doppio centro); tale dualità detotalizzata si manifesta qui, in seno al movimento d'integrazione, con uno scarto temporale della totalizzazione come *praxis* reciproca. Abbiamo notato infatti, quando abbiamo descritto il gruppo in fusione, i caratteri principali del *terzo regolatore*, in particolare quel che abbiamo chiamato il suo rapporto d'immanenza-trascendenza con il gruppo di cui fa parte. Ritorniamoci sopra, ora che ci siamo familiarizzati con le strutture comuni, e descriviamolo più completamente. E, per fissarci su di un esempio, immaginiamo che due individui A e B, nel corso di un'azione comune, si totalizzino a vicenda con il gruppo e nel gruppo, attraverso la reciprocità mediata.

Questa totalizzazione è pratica. Non parliamo qui dei riconoscimenti rituali e privi di ogni altro fine che non sia mantenere i rapporti d'interiorità; si tratta, per noi, di una reciprocità già organizzata e già funzionale : è il rapporto concreto di due poteri che si coniugano per produrre un certo risultato nell'obbiettivo. In questo senso, ogni funzione integra l'altra alla totalizzazione differenziata attraverso la loro

eterogeneità colta come reciproca. L'atto regolatore compiuto da A - cioè la sua condotta pratica quale è definita dall'individuo comune A — non si produce in B tale e quale (a differenza di quanto succede nei gruppi in fusione). Ma, attraverso la comprensione reciproca del campo comune, l'atto resta regolatore perché sorge in una totalizzazione significativa di cui i due agenti conoscono il senso, e perché i due agenti sono anch'essi prodotti reciproci dell'organizzazione sono stati formati, allenati, equipaggiati in modo tale che B possa leggere un preabbozzo del proprio gesto futuro in quello di A (così nel campo comune della partita di football ogni movimento di ogni difensore, sulla base della partita comune e delle condizioni particolari, è regolatore per i comportamenti del portiere). Ora, la struttura dell'atto regolatore è complessa : è, in un certo senso, un'affermazione limitata di sovranità. Per sovranità, infatti, intendo il potere pratico assoluto dell'organismo dialettico, vale a dire la sua pura e semplice *praxis* come sintesi in corso di ogni molteplicità data nel suo campo pratico, che si tratti di oggetti inanimati, di esseri viventi o di uomini. Questo riordinamento - in quanto operato dall'individuo organico - è il punto di partenza e l'ambito di ogni azione (sia che riesca, sia che si concluda in uno scacco). Lo chiamo sovranità perché non è nient'altro che la libertà stessa in quanto progetto superante ed unificante le circostanze materiali che l'hanno suscitato, e perché non c'è nessun mezzo di impedirlo a ciascuno, se non la distruzione dell'organismo stesso.¹ Quando esistono le condizioni affinché tale riordinamento del diverso in campo totalizzato si realizzi inoltre grazie all'azione come trasformazione materiale di questo campo nella sua configurazione interna e nel suo contenuto reale, la sovranità è non solo *assoluta* ma *totale*. Orbene, l'atto regolatore - che avviene nel gruppo in fusione o nel gruppo organizzato - è, a prima vista, qualcosa di simile all'esercizio di una sovranità assoluta e totale. Dalla condotta di A il gruppo viene praticamente totalizzato : tale condotta, infatti, definisce dal canto suo e nel momento, l'orientamento della *praxis* e l'organizzazione momentanea di tutti; quella corsa, quell'apertura, *dispongono*, attraverso i riadattamenti individuali e grazie al potere di ciascuno su tutti, l'intera squadra in un certo ordine pratico (il cui senso, per esempio, è

in pari tempo di sostenere la manovra e di prevenire un contrattacco). Attraverso questa totalizzazione della squadra e mediante essa (*per* essa), l'individuo B si trova integrato all'insieme strutturato : egli realizza tale integrazione pratica, determinando la propria posizione in base alla posta presente, alla manovra tentata, all'ordine adottato da tutti e alla sua funzione particolare. Così la sovranità di A definisce nella sua operazione il modo d'integrazione di B al gruppo, e totalizza B, C, D, E, ecc., con il suo atto regolatore.

Ma se l'esercizio della sovranità fosse pieno, bisognerebbe che il sovrano fosse esterno al gruppo e che lo totalizzasse come totalità-oggetto nel suo campo pratico. Ritroveremmo allora un tipo di rapporto già definito : o, nella sua forma brutta e fondamentale, il rapporto sintetico univoco fra l'agente e l'ambiente circostante (materiale ed umano) *oppure*, in una forma elaborata, la relazione in interiorità e in exteriorità dell'*utente* come Altro con l'impiegato. Ora, il limite di questa sintesi sovrana, lo conosciamo bene : il rapporto non è univoco ma reciproco, e il terzo regolatore s'integra al gruppo in quanto la sua azione regolatrice mi integra ad esso. *Il suo* campo pratico, *il mio*, *il nostro*, fanno tutt'uno. Così, la sovranità è limitata dalla sua reciprocità stessa; ciascuno è sovrano : ma non approfittiamone per concludere che nessuno lo è. Anzi : poiché ciascuno è sovrano della sovranità di tutti, mentre è oggetto organizzato di ogni sintesi pratica in interiorità, bisogna dire che è quasi sovrano e quasi-oggetto; e anche il gruppo, in quanto totalizzato dalla pratica di un certo individuo comune, è quasi-totalità oggettiva e, in quanto molteplicità nata da quasi-sovrano, è in *detotalizzazione* continua. In realtà, lo scarto che separa, nella temporalizzazione pratica, il momento in cui A si rende terzo regolatore da quello in cui B si rende regolatore a sua volta, costituisce tanto l'essere-nel-gruppo di B quanto quello di A come Statuto ambivalente d'interiorità. B, *adattandosi* all'iniziativa di A, si definisce praticamente come un elemento ristrutturato della materialità collettiva (inerzia subita e giurata) che ogni terzo, in quanto terzo, riunifica nella sua quasi-sovrano. La sua verità oggettiva e pratica (cioè l'atto da produrre in quanto *significato* nell'interiorità da parte di altri terzi) gli viene dunque da A come quasi sovrano, attraverso la

mediazione comune; egli la coglie con l'atto che compie e che realizza nella sottomissione il significato regolatore. Ma, con questa sottomissione - e conformemente alle intenzioni venute dal difuori, tramite l'Altro e interiorizzate da lui stesso - B tenta di realizzare l'unità d'immanenza come fusione del modo nella sostanza; ora, per l'appunto, questa unità si rompe per il semplice fatto che il suo atto, come libera mediazione dell'organismo pratico tra l'individuo comune e l'obbiettivo comune, realizza l'oggettivazione sintetica del gruppo nell'oggetto lavorato, negando con e nel suo sviluppo dialettico la sua interiorità d'immanenza, cioè il suo rapporto di modo inessenziale con la sostanza come essenziale. Dovunque l'atto si sviluppi liberamente, si pone come essenziale (magari come particolare) con il suo sviluppo stesso. Nello stesso momento, dunque, B manifesta il suo essere-integrato-al-gruppo come una integrazione pratica e oggettiva fondata sulla sua impossibilità di integrarsi *ontologicamente* a una sostanza, e, insieme, nella reciprocità mediata che coniuga i suoi atti con l'azione regolatrice di A, tende a se stesso attraverso A e grazie ad A come elemento integrato di una totalizzazione quasi oggettiva operata da una quasi-sovrانità. Questa ambivalenza però - che è solo una contraddizione in corso di sviluppo - rinvia subito B alla propria sovranità : rendendosi il terzo per la cui mediazione B deve ritrovarsi *laggiù*, confuso ed organizzato con gli altri nella sostanza intersoggettiva, A costringe B *a riconoscerlo* in un nuovo momento della reciprocità, come terzo portatore del potere di integrare (e non come sovranità astratta dell'organismo individuale), dunque come membro del gruppo; in altri termini B deve cogliere A come semplice modalità dell'intersoggettività (funzione definita come autospecificarsi della sostanza), il che l'obbliga a strapparsi *in A e in tutti* alla sostanza comune -ossia all'operazione integrante — per rendersi mediazione tra l'individuo A e il suo essere-comune-nel-gruppo. A è quindi ad un tempo B (e a causa di B) un *alter ego* (il medesimo — reciprocità positiva) ed un *terzo escluso* (in quanto quasi-sovrانità : quasi-esilio, tensione d'immanenza-trascendenza); e B, a causa di A e nelle stesse condizioni, è *terzo escluso* e *alter ego*. Ognuno può e deve essere determinato *laggiù* nella sua inessenzialità rispetto al gruppo attraverso la sovranità

integrante dell'altro - che si rende provvisoriamente *soggetto del gruppo*. Ma affinché tale operazione abbia luogo fuori di lui tramite l'*alter ego*, bisogna che ciascuno si ponga nella sua essenzialità irriducibile come colui che (con tutti gli Altri) garantisce, con il suo giuramento, i suoi poteri e il suo atto, l'appartenenza al gruppo dell'Altro. Così, nel momento in cui si rende, con la sua sottomissione pratica all'atto regolatore, oggetto di un'integrazione mediata laggiù in A, B costituisce (o contribuisce a costituire) il gruppo come detotalità : con la sua obbedienza produce A come quasi sovrano, e quindi come quasi escluso; e nel momento in cui fonda questa quasi-sovranià con il riconoscimento mediato dei poteri di A e delle sue funzioni - cioè della sua appartenenza completa al gruppo - si autoproduce come regolatore (per A o *per Altri*; come quando si rende garante di A e dichiara agli Altri, in nome dei propri poteri, che bisogna seguirlo, aiutarlo, obbedirgli, ecc.), e dunque realizza nella sua persona il quasi-esilio della quasi-sovranià. Eppure l'interiorità dei rapporti, l'intima appartenenza del mio essere-comune al tutto, l'essenzialità della mia stessa esistenza (in quanto *siamo i medesimi*) e l'essenzialità della mia funzione come relazione strutturata alla totalità, non si può negare che siano verità pratiche : prova ne sia che, in un gruppo vivente, l'azione concreta le realizza e le verifica ogni giorno; disciplina, sacrificio di sé, ecc., sono affermazioni pratiche di tutte queste verità. Ma di fatto, nel vivo ambito dell'interiorità, tali verità, come determinazioni del mio statuto ontologico, non appaiono mai se non in una prospettiva di fuga e come un senso *quasi trascendente* dell'immanenza. La mia appartenenza reale a *questo* gruppo definito, come regola trascendente della mia vita concreta, si realizza in me come impossibilità vissuta che il mio *essere di gruppo* si confonda con quello degli altri membri nell'indifferenziazione di una totalità ontologica. Da questo punto di vista, ciascuna delle mie azioni regolatrici si rivela come falsa totalizzazione, detotalizzata, in realtà, dalla cauzione che mi portano tutti gli Altri, onde la mia sovranità non arriva mai fino alla sovranità trascendente; e nessuna delle mie azioni regolate arriva a immergermi nell'immanenza, poiché è anch'essa cauzione dell'azione regolatrice che l'ha suscitata. *Essere-nel-gruppo*, in interiorità, si manifesta con un

duplice scacco consentito : è non poter uscirne e non poter integrarvi; in altri termini non potere né dissolverlo in sé (inerzia giurata) né dissolversi in esso (essendo l'unità pratica la contraddizione assoluta dell'unità ontologica). Tuttavia *l'essere-uno* del gruppo esiste : è l'inerzia giurata, che è in ciascuno la stessa, cioè la propria libertà divenuta altra per mediazione dell'Altro. Ma, oltre al fatto che questo *essere-inerte*, appena lo si esamina, si risolve in una trama serrata d'inerti reciprocità mediate (ossia perde la sua apparenza d'unità), esso non può venir ritenuto lo statuto ontologico reale del gruppo, poiché si tratta in realtà di un mezzo di produrre differenziazioni pratiche. Ridurre l'essere del gruppo all'insieme delle sue inerzie-mezzi, vuol dire trasformare questa organizzazione fondamentalmente pratica - e che esiste solo grazie alla sua azione - in uno scheletro di relazioni, suscettibili di essere trattate da una combinatoria ordinale. L'illusione rimane, tuttavia, come struttura essenziale di ogni comunità per due ragioni fondamentali : 1) la *fraternità-terrore*, come vero rapporto d'interiorità tra i membri del gruppo, fonda la sua violenza e la sua forza coercitiva sul mito della *nuova nascita*; essa definisce e produce il traditore come male assoluto, nella misura stessa in cui lo determina come l'uomo che ha distrutto *l'unità preliminare*. O, se si preferisce, terrore e giuramento si riferiscono entrambi al timore fondamentale di una dissoluzione dell'unità. Quindi, la pongono come sicurezza essenziale e come giustificazione di ogni violenza repressiva. Ma la contraddizione profonda del gruppo - che il giuramento non riesce a risolvere - è che l'unità reale ne è la *praxis* comune e, più esattamente ancora, l'oggettivazione comune della sua *praxis*. La comunità affermantesi come regno della libertà comune non può infatti, qualunque cosa faccia, né realizzare la libera interpenetrazione delle libertà individuali, né trovare un *essere-uno* inerte e comune a tutte le libertà. 2) Per i non-raggruppati e per gli altri gruppi (rivali, avversari, alleati, ecc.), il gruppo è oggetto. È una totalità viva. E, come abbiamo visto, deve interiorizzare tale oggettività. Sarebbe qui senza interesse - lo si è fatto cento volte, sebbene mai rigorosamente - considerare le relazioni dialettiche dei gruppi tra loro e mostrare come si determinino, attraverso le reciproche opposizioni, ciascuno in funzione degli altri, come si

trasformino interiorizzando come loro essere immanente il loro essere-per-l'altro e persino, in talune circostanze, l'essere-per-altri dell'altro. Va solo richiamato il fatto che il gruppo è considerato nella sua unità totalizzata dall'insieme degli altri, come abbiamo visto, e che tale pressione è tanto forte che persino nei suoi rapporti di pura interiorità esso interiorizza l'unità come il suo *essere-di-dietro*, cioè, in definitiva, come la forza materiale ma sintetica che lo sostiene e lo produce. Così, nella sua riorganizzazione in corso, si riferisce di continuo alla sua interiorità più profonda, e quest'ultima in realtà è solo la sua esteriorità più astratta. C'è un *essere-X* del gruppo -come sua realtà trascendentale - che sorge ad un grado di compressione infinita e raccoglie in sé l'insieme totalizzato delle sue strutture, del Suo passato e del suo avvenire, in quanto costituiscono di fuori l'oggetto comune dell'ignoranza degli Altri; questo *essere-X*, come pura mira astratta di una intenzione regressiva, diventa l'ignoranza degli Altri interiorizzata, vale a dire il senso e il destino storico del gruppo in quanto oggetto della sua propria ignoranza.

L'insuperabile conflitto fra l'individuale ed il comune, che si contrappongono si definiscono l'uno contro l'altro e si rovesciano ciascuno nell'altro come nella propria verità profonda, si traduce naturalmente in nuove contraddizioni all'interno del gruppo organizzato; e queste contraddizioni si esprimono con una nuova trasformazione del gruppo; l'organizzazione si trasforma in gerarchia, i giuramenti danno origine all'istituzione. Beninteso, non espongo qui una successione storica e vedremo d'altronde che - per la circolarità dialettica - ogni forma può sempre nascere prima o dopo ogni altra e che solo la materialità del processo storico ne decide. Vogliamo limitarci ad indicare, disponendoli per serie, i caratteri complessi che s'incontrano nella maggior parte dei gruppi concreti; la nostra esperienza va dal semplice al complesso, perché è ad un tempo formale e dialettica e nella misura medesima in cui va dall'astratto al concreto.

Il fondamento del terrore, a considerarlo da vicino, sta appunto nel fatto che il gruppo non ha né può avere lo statuto ontologico che reclama nella sua *praxis* e, inversamente, nel

fatto che tutti e ciascuno sorgono e si definiscono in base a questa inesistente totalità. C'è una specie di vuoto interno, di distanza insuperabile e indeterminata, di disagio in ogni comunità grande e piccola; tale disagio suscita un rafforzamento delle pratiche d'integrazione e cresce in proporzione all'integrarsi del gruppo.

Bisogna rendersi conto, infatti, che il conflitto fra essenziale e inessenziale non ha nulla di una contraddizione teorica: è un pericolo permanente per il gruppo e per l'individuo comune. Infatti, *il giuramento* ha posto l'inessenzialità dell'individuo organico rifiutandogli la possibilità di dissolvere il gruppo in sé, per di più è ovvio che, in ogni struttura, la presenza della totalizzazione in corso alla parte singola segna nello stesso tempo l'importanza di ciascuno e l'interscambiabilità di tutti; infine, l'Altro considera l'individuo organico come una realtà generale e trascurabile, e pretende di non rivolgersi che al gruppo per mediazione dell'individuo comune; questa inessenzialità d'esteriorità è, anch'essa, come si è visto, interiorizzata. A questo livello l'individuo di gruppo è definito dalle pratiche di tutti i membri, all'interno della comunità, come individuo comune. È una funzione, un potere, una competenza definita : la relazione pratica con questo essere contraddittorio (libertà che si rende rivendicazione di diritto per superamento della libera inerzia giurata) è *giuridica* e *cerimoniosa* : anche al di fuori dell'azione, ogni relazione nel gruppo è riconoscimento reciproco delle attribuzioni e del sistema «diritto-dovere». Si è persino voluto fondare il passaggio dal repressivo al restitutivo, dalla violenza al contrattuale, dal disprezzo della vita al rispetto della persona umana, sulla differenziazione storica delle funzioni. L'individuo sarebbe, in quanto tale, un prodotto della divisione del lavoro. Considerazioni del genere non hanno alcun senso : esse attestano semplicemente la volontà comune di ridurre l'organismo pratico alla sua funzione sociale. Ora, il conflitto appare proprio *a questo livello* : rispetto all'operazione comune, ogni funzione ha un'importanza *relativa*, onde l'individuo comune è inessenziale o relativamente essenziale; ma rispetto al compimento di *questo compito sociale*, l'organismo pratico è *mediazione essenziale*. Il che non vuol certo dire che un dato individuo sia, come prodotto singolo della Storia,

indispensabile al compito che il gruppo gli ha affidato. Questo può succedere in organizzazioni di fortuna ma, in un gruppo che produce da sé i lavoratori di cui ha bisogno, tale dipendenza viene automaticamente soppressa. Ma significa invece che - chiunque sia l'individuo e per quanto sia egli immediatamente sostituibile - il momento della *praxis* - *vale a dire l'essenziale* - è sempre quello della libera dialettica individuale e dell'organizzazione sovrana del campo pratico. Nessun individuo è essenziale al gruppo quando questo è coerente, ben integrato, abilmente organizzato; ma ogni individuo, quando realizza la mediazione tra l'individuo comune (che non ha esistenza reale che non dipenda dalla vita organica dell'agente) e l'oggetto, riafferma *contro il gruppo* la sua essenzialità. E quest'ultima non mira alla singolarità storica dell'operazione (o almeno non necessariamente) ma alla libertà pratica come momento indispensabile di ogni operazione, anche nel campo pratico-inerte dell'alienazione. L'agente individuale non ha superato né rinnegato il giuramento, ma ha eseguito la sua missione e compiuto la sua funzione; eppure, in certo qual modo, si è realizzato in una solitudine nuova, come un aldilà del giuramento, come una messa tra parentesi dell'inerzia (sia essa subita o giurata). Insomma, attraverso i poteri e gli incarichi che l'hanno realmente trasformato, attraverso la strumentalità che aumenta il suo potere, si è ritrovato nella trasparenza e può realizzare la sua fedeltà al gruppo solo con una trascendenza che lo strappi allo statuto comune per proiettarlo nell'oggetto, di fuori. Comunque sia vissuta, questa contraddizione si traduce oggettivamente in un rischio permanente d'esilio o anche in un esilio reale. E la paura d'esiliarsi, nella reciprocità, produce quella che il gruppo non si dissolva come inessenziale nell'essenzialità delle azioni singole. Non si tratta del timore che, nel gruppo in fusione, ha fatto nascere il giuramento : si temeva allora la dissoluzione del gruppo *per difetto* (comportamenti negativi, sconfitta, abbandono di posto, ecc.). Adesso, si teme la dissoluzione *per eccesso* e contro questo nuovo pericolo i giuramenti sono inefficaci, perché esso nasce appunto *in base* alla fedeltà giurata.

Ma la contraddizione fra l'inessenziale e l'essenziale, benché già la struttura in reciprocità l'estenda a tutti, anche se

è vissuta nella singolarità del lavoro individuale, sarebbe da noi considerata soltanto una semplice occasione di disagio se non fosse ripresa e ampliata dal rapporto fra l'azione regolatrice e l'azione regolata. Abbiamo visto che l'integrazione al gruppo di ogni terzo ha per contropartita un esilio reciproco; ma siccome ogni membro del gruppo è il terzo per cui si opera l'integrazione, da ciò risulta che la realizzazione pratica di tale integrazione ha per contropartita una esclusione ricorrente, una successione circolare di esili per tutti e per ciascuno. Con la pratica permanente del riconoscimento rituale e dell'integrazione, il gruppo combatte i rischi di serialità; ora, sono appunto tali operazioni continue a suscitare in ciascuno una maniera di vivere il proprio essere-nel-gruppo come separazione costante e larvata, e l'essere-nel-gruppo degli altri terzi come rischio costante di secessione. Qui nasce — soprattutto quando si tratta di gruppi suscettibili di riunirsi o di vivere in un luogo definito, che serve da supporto materiale alla loro unità - una contraddizione tra la situazione geografica e la relazione reale : se il gruppo è preservato da un recinto, per esempio, io mi avverto come *davvero in esso*, ma ciò significa solo che identifico il suo essere con quello del suo contenente. In un certo senso, questa identificazione è legittima perché il contenente (in quanto è stato scelto, delimitato, lavorato, in quanto suscita comportamenti definiti, ecc.) rappresenta pure la materialità pratica di questa molteplicità interiorizzata. Ma, nello stesso tempo, io realizzo nei miei rapporti con i terzi, la mia tensione d'immanenza-trascendenza, come la verità delle nostre relazioni umane, e tale verità è che non sono davvero *nel* gruppo o che il mio *essere-in* non può essere considerato nella forma ingenua di un rapporto fra contenuto e contenente. Così *l'interno del locale*, in quanto tale, serve da sfondo al mio rapporto umano ed esaspera il mio esilio in interiorità, nella misura in cui l'appartenenza al tutto materiale, come sostegno ed espressione della totalizzazione, cessa di essere vissuta come sicurezza, diventa secondaria e scivola verso l'annientamento, senza che *l'essere-nel-gruppo* come interiorità pratica delle relazioni si riveli tuttavia come sicurezza nuova e nell'esperienza intuitiva : quel che si realizza in ciascuno, è l'interiorità come relazione spaziale fra contenente e contenuto

nella sua insufficienza e come mistificazione anonima. Io sono dentro ed ho paura che, nel seno medesimo del dentro, io sia fuori. O, se si preferisce, ciascuno coglie nella diffidenza la propria quasi-sovrانità (momento tuttavia indispensabile della ri-totalizzazione riorganizzatrice) come se essa rischiasse di designarlo come *essenziale* : infatti l'operazione sintetica di regolazione *lo indica* come termine ultimo dell'integrazione, ma senza integrarlo; dunque lo isola. Ciò non contava ancora al momento del gruppo in fusione perché le funzioni differenziate non erano ancora prodotte. Ma quando la quasi-sovrانità è realizzata come esercizio di un potere concreto sugli Altri -qualunque esso sia — e come pratica individuale che sfugga al giuramento (non perché lo superi ma perché lo fonda), l'atto regolatore si rivela in tutta la sua contraddittorietà : *intercessione-secessione*. E non appena la libertà, intravista come libera negazione organica della libertà comune e come libera dissoluzione dei depositi d'inerzia in ciascuno, comincia ad aver paura di se stessa, e ritrova nell'angoscia la sua dimensione individuale, i pericoli d'impotenza e la certezza d'alienazione che la caratterizzano, non appena il terzo regolatore si rende terzo regolato, terzo integrato, la reciprocità regolata gli rivela l'integrazione tramite l'Altro sia come rischio di sovranità (per reificazione del gruppo in seno al campo pratico di uno solo), sia come rischio d'esilio (vale a dire tanto rischio di essere ucciso -per il terzo colto nella sua secessione implicita — quanto rischio di tradire). A questo livello, si scopre che la mediazione attraverso tutti è anch'essa reciprocità fra terzi, di cui ciascuno è in se stesso la contraddizione esplosiva e perenne che ho chiamato quasi-sovrانità. In questo senso, la reciprocità mediata rinvia alla circolarità, nella misura in cui il rapporto dei poteri fra A e B non dipende soltanto dal loro reciproco riconoscimento, ma da una serie di riconoscimenti sovrani ciascuno dei quali può essere -secondo le circostanze concrete - essenziale o inessenziale all'unità del gruppo (le relazioni di potere fra due sottogruppi d'organizzazione dipendono infatti dalla maniera stessa in cui i riorganizzati riconoscono i poteri dei due «organi» o danno la precedenza all'uno sull'altro - anche se l'ordine di priorità è stato fissato in senso inverso - o li respingono insieme). Così *l'essere-uno* del gruppo (come

prospettiva ontologica astratta e, nello stesso momento, come realtà concreta dell'oggettivazione particolareggiata) dipende dalla mia libertà individuale - ossia dal movimento che costituisce per me, come possibili reali d'esclusione, la liquidazione fisica e il tradimento - nella misura in cui il mio *essere-nel-gruppo* mi sfugge e si costituisce nella circolarità ricorrente degli atti regolatori (in quanto questi *possono*, in se stessi e per quel che posso saperne io, rendersi liquidazione del gruppo o pietrificazione della comunità in oggetto inorganico²). La *separazione* come inerzia subita che viene a rafforzare l'inerzia giurata accresce la tensione tra l'esilio sovrano e l'impotente dipendenza : se il gruppo oltrepassa i limiti del locale o del contenente (o se, per qualche ragione, le relazioni all'interno del locale, del campo o della città sono *attraversate* dalla lontananza, come è il caso, ad esempio, dell'azione clandestina : il lavoro della polizia nemica, in quanto condotta comune di un gruppo ostile, equivale a un condizionamento mediante la spazialità, in quanto estensione pratico-inerte) il terzo quasi sovrano resta *mio fratello* ma, nello stesso tempo, è uno sconosciuto o un malconosciuto. Eppure la sua azione non cessa di essere regolatrice : grazie agli organi di mediazione, io sono informato che un certo tentativo comune è sorto altrove, nello spessore spazio-temporale del campo pratico-inerte, e io definisco con altri presenti la nostra condotta di sottogruppo *in funzione di quel tentativo*. E, certo, *altrove* è ancora *qui*; ma è un *qui* i cui caratteri particolari diventano essenziali (poiché m'inquieta il fatto d'ignorarli) e la cui universale ubiquità diventa un'astrazione inessenziale.

Con questa fuga ricorrente delle reciprocità, tutto è messo a posto, finalmente, affinché il gruppo organizzato dia luogo, proprio mediante la sua libertà, *a una forma circolare di serialità*. Ed è curioso, almeno in apparenza, che tale apparizione dell'Altro non si presenti come alienazione della *praxis* al pratico-inerte (sebbene, d'altra parte, tale alienazione debba avvenire), ma come la riscoperta della libera individualità come unico mezzo e unico ostacolo nella costituzione di un gruppo organizzato. In realtà, è la nuova rivincita della molteplicità negata.

Naturalmente, abbiamo descritto possibilità dialettiche di ordine puramente formale. Non capita, né può capitare, che le

contraddizioni implicite che rinviano a *strutture comuni a tutti i gruppi* provochino dà sole e nel loro formalismo strutturale la resurrezione della serialità nel cuore dell'unità, il tradimento o la repressione mediante il Terrore o la liquidazione del gruppo. Di fatto, *bisogna* che siano vissute e prodotte, qualunque cosa succeda, perché definiscono il contesto intimo del gruppo organizzato e poiché nessuna azione e nessun membro possono essere prodotti nella loro realtà concreta se non attraverso le curvature interne proprie dei gruppi che li producono. Ma solo il processo storico nel suo insieme e, nell'ambito totalizzante, solo le circostanze particolari, i fini del gruppo, la sua storia passata, i suoi rapporti con gli altri gruppi, ecc., decideranno della maniera in cui sarà vissuta, nelle zone concretamente differenziate di una certa comunità pratica, la relazione reciproca e seriale esilio-secessione. È evidente, per esempio, che un gruppo relativamente ristretto, che organizza la complessità dei suoi apparati attraverso una *praxis* vittoriosa, non può neppure vivere le sue contraddizioni riflessive in forma di disagio : l'unità reale è trascendente e pratica, e s'impone in base al futuro e alle modificazioni reali dell'oggetto comune, nelle strutture di futuro che tale oggetto rivela (si scoprono *possibilità*, o *facilitazioni* che assorbono l'azione come vere esigenze, *crepacci* in cui la *praxis* s'inabissa, *scorciatoie*, ecc.). Infatti questo futuro oggettivo è tanto più facile, quanto più è urgente e fausto, e quanto più abbrevia nell'interiorità del gruppo le condotte mediatrici di riflessione : l'organizzazione, se si decifra chiaramente a *vuoto* sull'oggetto, se non presenta in se stessa difficoltà alcuna, non si distingue dall'operazione trascendente, e diventa interazione collaterale delle reciprocità nel corso di un'azione comune. Bisognerà anzitutto sanzionarla e riorganizzarla; ma quel che ci importa è che, in caso di successo, l'oggetto fornisce l'unità ontologica del gruppo, almeno come quasi-cerchezza di ciascuno dei suoi membri. E tale quasi-cerchezza non è una determinazione soggettiva bensì il carattere e la modalità per ciascuno della sua azione, in quanto egli se la vede *nascere comune* tra le mani. Il fallimento e, senza andare così lontano, le vicissitudini di un'azione brutta e deludente, hanno evidentemente l'effetto di rinviare alla riflessione (ponendo il problema della riorganizzazione) e di far vivere ad ogni individuo e ad ogni

sottogruppo la separazione come diffidenza : «noi, qui, facciamo quel che possiamo..., ecc.» L'azione, nel momento di libera *praxis* individuale, fa emergere le sue contraddizioni proprio nella misura in cui la sua riuscita particolare *qui* non è più immediatamente assorbita nella riuscita comune. In essa, la riuscita personale e localizzata tende tanto più a porsi per sé come momento essenziale, quanto più la riuscita sembra compromessa o lontana. E la separazione si realizza in ogni agente singolo nella stessa misura in cui la riuscita locale della sua azione produce nell'oggetto una determinazione incompleta e non significativa (poiché l'azione, svolgimento completo dell'individuo pratico, trova il proprio significato vero e intelligibile soltanto nella realizzazione comune) che *esige* (esigenza oggettiva) che l'oggetto comune la riprenda e la integri con modificazioni più vaste prodotte dal lavoro di tutti.³ E, soprattutto, tutto dipende da un insieme complesso collegante in un movimento storico i membri del gruppo, la loro molteplicità, i loro mezzi di comunicazione, le loro tecniche, i loro strumenti, la natura dell'oggetto e del fine. Ad esempio, un gruppo che assuma per fine un'azione sintetica e unificante (agitazione, propaganda) e per oggetto assembramenti seriali che ne oltrepassino i confini da ogni parte, interiorizzerà più facilmente la serialità oggettiva di quanto non la combatta; perciò si vedono stabilirsi equilibri (in generale nocivi all'azione in corso) tra la serialità-oggetto in via di dissoluzione ed il gruppo-soggetto (nel senso pratico) in via di serializzazione. Ma basta citare gli esempi noti. Quel che conta è la relazione delle strutture comuni con il loro contenuto *del gruppo, ecc.* storico (ossia la temporalizzazione temporalizzante del gruppo attraverso la sua *praxis* particolare in rapporto con la sua temporalizzazione temporalizzata dalla *praxis* degli altri gruppi); e tale relazione può esprimersi così : le serialità circolari, come strutture di secessione-esclusione, non sono mai *realità a priori*, né determinazioni riflessive indipendenti dalla Storia; esse si realizzano come momento temporalizzante-temporalizzato della vita del gruppo, sotto la pressione di talune circostanze e sotto forme particolarizzate (lotta di fazioni, terrore, anarchia interna, assenteismo, scoraggiamento, ecc.). Ma l'istorializzazione nella forma di conflitti interni - larvati o espliciti -della serialità circolare,

come prodotto proprio del gruppo, non fa che temporalizzare, per azione di fattori definiti, la contraddizione peculiare delle comunità; e tale contraddizione fondamentale - che viene scoperta al di qua e al di là del giuramento - sta nel fatto che la loro unità pratica esige e insieme rende possibile la loro unità ontologica. Così il gruppo si fa per fare e si disfa facendosi. E l'essere-nel-gruppo è una realtà di per sé complessa e contraddittoria in quanto è, al passato, la co-nascita al gruppo per reciprocità d'inerzie giurate e in quanto, nella temporalizzazione verso il futuro, la riaffermazione della nascita comune mediante l'azione organica, libera e regolatrice, in pari tempo la traspone in trascendenza-immanenza e la *nega* vivendola come impossibilità contraddittoria e simultanea per l'individuo di essere del tutto all'interno del gruppo o del tutto all'esterno. Quindi l'essere-nel-gruppo è un inerte «essere-in-mezzo-al-gruppo» colto come insuperabile passato e realizzato da un movimento d'integrazione che neutralizza un movimento di secessione. E ogni operazione concreta di ciascuno, come libera assunzione dell'insuperabilità giurata, si manifesta nella sua positività piena come *qualcosa che poteva* essere rifiuto di assumere di nuovo il giuramento, e che ha liberamente riprodotto questa inerzia passata. Con ciò, nella misura stessa in cui ricolloca il giuramento come un'opacità folgorante in seno alla trasparente libertà d'impegno, essa ne costituisce, nel futuro e simultaneamente, la non-possibilità giurata di essere superato e la possibilità permanente di essere annullato. E, senza dubbio, proprio la mia libertà *come Altro* ha giurato in me: ma ogni azione, come operazione concreta della mia libertà translucida, ristabilisce la priorità della dialettica costituente sulla dialettica costituita e, nella misura appunto in cui si sottomette alla mia *libertà-altra*, indica dietro di questa, nel passato, un momento di libera trasparenza che fonda, in definitiva, persino *l'altra libertà*. In realtà tale momento è stato reale perché l'abbiamo reso esperienza con il nome di *decisione reciproca di giurare*.

Contro questo pericolo permanente che si rivela al livello dell'organizzazione, il gruppo reagisce con pratiche nuove e si autorealizza nella forma di *gruppo istituzionalizzato* : ciò significa che gli «organi», le funzioni e il potere si

trasformeranno in istituzioni; che, nell'ambito delle istituzioni, la comunità tenderà di darsi un nuovo tipo di unità, istituzionalizzando la sovranità, e che l'individuo comune si autotrasforma in individuo istituzionale. Ma, siccome la nuova Costituzione interna mira a combattere una serialità rinascente rafforzando l'inerzia e persino, come vedremo, utilizzando la ricorrenza a consolidare la passività giurata, l'interferenza di questi due movimenti inorganici tende piuttosto a produrre forme degradate di comunità. «Degradare», qui, non comporta beninteso riferimento alcuno a un qualsiasi sistema di valori, fosse pure l'affermazione etica che la libertà è fondamento dei valori ; vogliamo solo dire che il gruppo, la cui origine e il cui fine consistono in uno sforzo degli individui radunati per dissolvere in sé la serialità, finisce, nel corso della sua lotta, per riprodurre in sé l'alterità e si irrigidisce nell'inorganico per lottare contro di essa *all'interno*, il che lo accosta progressivamente allo statuto «collettivo». O, se si preferisce, la nostra esperienza dialettica inizia qui una svolta e ritorna verso il praticoinerte da cui la Libertà-Terrore si era strappata poco prima : cominciamo ad intravedere che il movimento dell'esperienza è forse circolare.

Non c'è dubbio, infatti, che la nuova ricorrenza sia avvertita dai membri del gruppo in e con la lotta che questi instaurano contro di essa. Basta ricordare il crescere della diffidenza, nella Convenzione, a partire dal settembre '93, ossia a partire dalla sua prima seduta. Certo, vediamo apparire, in seno a questo gruppo regolarmente costituito, dei conflitti d'interesse sempre più violenti. E tali conflitti - riflessi nei conflitti reali che dilaniavano il paese - dilanano irresistibilmente l'Assemblea eletta. Conviene notare tuttavia che il sistema parlamentare è stabilito per risolvere i conflitti all'interno dei gruppi di elettori o di eletti : la maggioranza decide. Si tratta qui di una organizzazione seriale, ma questa determinazione e questo mantenimento dell'unità con l'azione sulla serialità sono nondimeno un'organizzazione. Ora, nell'insieme, le circostanze presenti e passate, così come l'avvenire immediato, respingono praticamente il sistema di conciliazione con il voto, alla stregua di puro pretesto, e lo sostituiscono con l'integrazione-terrore. Quest'ultima si presenta infatti come esigenza d'unanimità e respinge gli oppositori come traditori : si

conserverà il sistema formale del voto (ed esso riprenderà la sua forza decisiva in talune circostanze), ma la vera azione della Convenzione su se stessa, si effettua a caldo, con la violenza, utilizzando la forza del popolo in armi. È evidente, d'altra parte, che, se i girondini hanno finito per rappresentare gli interessi della borghesia conservatrice e persino, a loro insaputa, di una certa aristocrazia, la differenziazione tra i gruppi (in particolare fra girondini e montagnardi) si è operata lentamente, attraverso un'evoluzione complessa di cui Lefebvre ha ben distinto i momenti; né il federalismo, né l'ostilità a Parigi, né le concezioni sociali e politiche sono venute per prime. Tutto si è costituito nella lotta e attraverso episodi irreversibili. E l'irriducibile lacerazione della Convenzione è un'eredità della Legislativa : l'origine sociale, l'ambiente, le professioni esercitate prima delle elezioni del '92, la cultura, tutto tendeva anzi a dare un'omogeneità reale ai deputati *delle due Assemblée*. Non dobbiamo perciò vedere la Convenzione (ancor meno la Legislativa) come in primo luogo e fondamentalmente sconvolta da lotte sociali, cioè da lotte di classe, ma come un'Assemblea omogenea, costituita, nella stragrande maggioranza, da piccolo borghesi intellettuali, e le cui contraddizioni irriducibili sono il risultato di una lenta evoluzione passata, conferente a ciascuno, rispetto al suo gruppo, ai suoi elettori, alla nazione e ai gruppi nemici, un'*insuperabilità giurata*. Ognuno si è pervaso d'alterità inerte, giorno per giorno, e mediante giuramenti ripetuti, di essere *altro* che questi Altri, questi nemici, che lo considerano, irrigiditi nell'inerzia, *come l'Altro*. Intendiamoci : non si tratta di non dare ragione né ai montagnardi né ai girondini : i girondini sono totalmente responsabili della violenza del conflitto anzitutto per aver gettato la Rivoluzione nella guerra, ossia per aver reso il Terrore unico mezzo di governo, poi per aver preso *per primi* un atteggiamento irriducibile che doveva condurli a rendersi i rappresentanti di taluni interessi; infine i girondini facevano una cattiva politica e i montagnardi ne facevano una buona : questi incarnavano il movimento di una rivoluzione che si radicalizza sotto la pressione delle circostanze; gli Altri incarnavano la borghesia che tentava di fermare la Rivoluzione. No, né la politica, né la tattica quotidiana sono in causa : e, in ogni evento storico, la violenza

deriva dall'inerzia giurata. Resta tuttavia il fatto che i montagnardi si sono resi e sono stati resi nemici *giurati* dei girondini, attraverso lo sviluppo del processo rivoluzionario e attraverso i giuramenti dei girondini stessi. Non c'è dubbio che la «rivoluzione del 31 maggio» abbia avuto il fine essenziale di ristabilire l'omogeneità in seno all'Assemblea, eliminando i 29 girondini più notevoli. L'Assemblea, nuova ed epurata, avrebbe potuto darsi i propri apparati di direzione, di controllo, di amministrazione ecc. Ora, qui ci interessa appunto tale situazione di falsa omogeneità. Infatti l'omogeneità della Convenzione rinnovata è falsa : in primo luogo, come Georges Lefebvre ha messo benissimo in rilievo, la maggioranza dei deputati non perdonerà mai ai montagnardi l'umiliazione del 2 giugno. Inoltre numerosi girondini sedevano ancora all'Assemblea, e infine le nuove circostanze avrebbero creato dissensi profondi tra i montagnardi. La differenza sta nel fatto - ed è quel che conta per noi - che nella Convenzione, prima della, prima epurazione, i gruppi antagonisti fondavano la loro eterogeneità irriducibile sull'irriducibilità delle loro azioni politiche; invece, dopo l'epurazione, gli apparati direttivi realizzano pian piano l'unità della *praxis* comune. L'unità pratica, però, dissimula appena un'eterogeneità inafferrabile ma irriducibile che riguarda, stavolta, le persone. Sennonché tale eterogeneità non si fonda né sulla pratica individuale, né sull'individualità organica come fattore di molteplicità numerica: ha per origine le violenze del passato (31 maggio, 2 giugno) in quanto connesse come inerzia subita all'inerzia giurata del rappresentante della nazione, cioè in quanto *il potere*, come statuto insuperabile e giurato, ha comunicato loro lo statuto d'insuperabilità (la violenza contro il potere diventa potere violato, da ristabilire nella sua purezza con la violenza). L'esperienza storica ci ha insegnato infatti - soprattutto in questi ultimi anni - che le epurazioni mirano a ristabilire l'omogeneità interna, ma in realtà sostituiscono un'eterogeneità quasi strutturata (funzione e poteri dell'opposizione) con un'eterogeneità diffusa. Il Terrore comincia in realtà dopo l'epurazione. A partire infatti dal momento in cui quelli che sono ritornati *gli stessi* (votano all'unanimità, si dedicano alla realizzazione di una stessa politica) sono nello stesso tempo e segretamente *degli Altri*,

l'alterità diventa per ciascuno la verità segreta dell'unità. Quali che siano le relazioni dirette di ogni deputato con il Comitato di Salute Pubblica, altre relazioni s'instaurano - magari per la necessità di risiedere nello stesso locale - tra gli stessi deputati. E tali relazioni - normali quando l'omogeneità è garantita - appaiono come *relazioni altre* e determinano ciascuno nella sua alterità : in quanto *altro che* la sua pura integrazione, ossia che il suo rapporto diretto con il polo organizzatore, ciascuno ha relazioni di libero individuo pratico con il vicino, in quanto questi è altro; e la reciprocità che si stabilisce tra loro si definisce come reciprocità d'alterità rispetto alla totalizzazione in corso. E siccome queste reciprocità sono o possono essere mediate (poiché si stabiliscono in seno al gruppo in attività), ciò significa che ciascuno, in quanto non ha rapporto diretto con i vicini (ma solo rapporti di funzione, di poteri che passano dall'apparato direttivo e che ne sono definiti), viene ad essere determinato nella sua attività comune, nelle sue possibilità di eseguire il suo compito, e, finalmente, anche nel più profondo del suo *essere-nel-gruppo*, da relazioni dirette o mediate dei vicini fra loro. E in tal modo, una contraddizione sorge per ciascuno, in quanto membro dell'Assemblea, tra l'impresa di totalizzazione pratica, che sopprime l'individuo singolo a vantaggio della singolarizzazione delle funzioni e la serialità circolare che, sotto la totalizzazione in corso, fa presentire senza posa *lo stesso gruppo* come degradantesi in collettivo. L'unificazione come *praxis* organizzante non cessa di sfuggire a ciascuno - in quanto si rende agente unificante - mediante le relazioni *altre* degli Altri con questa sintesi unificante (non ne fanno forse una trappola per lui o per quell'Altro? ecc.). La Convenzione, lungi dal *realizzare* la sua unità attraverso lo sforzo dei suoi comitati per unificarla, *diventa un oggetto* al punto esatto in cui la totalizzazione si spezza contro la ricorrenza.⁴ Di fatto esiste *una* Convenzione perché, in questo gruppo pratico, la mancanza di statuto ontologico degli individui comuni lascia che si stabilisca lo statuto ontologico di serialità circolare, come fondamento indistruttibile d'impotenza. C'è *una* Convenzione nella misura in cui il fondamento della sua unità poggia sempre Sull'Altro, vale a dire nella misura in cui tale unità cade al di fuori della pratica e non è altro, di fatto, che l'impossibilità *tollerata* da

ciascuno di perseguire l'integrazione o di sfuggirvi. A questo livello ciascuno è *dentro*, nella misura esatta in cui tutti gli Altri sono fuori : la tensione d'immanenza-trascendenza si ritrova degradata e passivizzata nel gruppo collettivizzato; *l'oggetto collettivo* sono io-nel-gruppo-senza-di-me : vi figuro infatti come Altro, e come oggetto d'azioni e di determinazioni che ignoro, sono la vittima passiva di progetti che mi vengono nascosti, ovvero sono, senza accorgermene, legato a cospiratori o a sospetti da una interdipendenza che essi creano senza prevenirmi, forse senza saperlo; magari vi figuro addirittura come oggetto di timore; sicuramente come mezzo e forse come fine (relativo, immediato). Ma non posso neppure determinare nell'astratto l'alterità imposta senza operare nella reciprocità mediata una sintesi del campo sociale che passi attraverso la mediazione dei poli organizzatori e che mi denunci, in pari tempo, di fronte a me stesso come sospetto : questa sintesi pratica infatti è atto regolatore. Così, scopro nella tensione d'immanenza-trascendenza, ad un tempo ed in un indissolubile rapporto, il mio essere-fuori-di-me-nel-gruppo come alterità d'impotenza e la mia impossibile integrazione come rischio d'esilio-secessione. Nella Convenzione epurata, il «collettivo» manifesta surrettiziamente l'impossibilità per il gruppo di essere soggetto (al contrario di quanto credeva Durkheim) e il suo grado di realtà è direttamente proporzionale a tale impossibilità. Appunto a questo titolo esso avrà le sue strutture, le sue leggi e la sua particolare rigidità, e a questo titolo agirà sui suoi membri, non come coscienza né come *Gestalt*, ma *come oggetto reale*, ossia come struttura d'esteriorità che limita il nostro tentativo d'interiorizzazione, come contro-unità indiretta che è solo la negazione dell'unificazione soggettiva e la sua immagine rovesciata, come segno, infine, dell'*impossibile integrazione* (se non fosse neppur tentata ritroveremmo il puro collettivo di dispersione - prezzo, mercato, ecc. - se potesse essere perseguita fino in fondo, ma è impossibile, il gruppo non potrebbe essere più oggetto per se stesso).

Eppure ciascuno, nella misura in cui tenta di realizzare il gruppo, come *praxis* unificata, nella misura in cui scopre la realtà-altra della comunità come deviazione seriale e imprevedibile, che subirà la propria azione regolatrice in

questo ambito d'alterità, deve tendere a liquidare l'Altro come fattore d'inerzia dispersiva e di deviazioni circolari : e siccome l'Altro è ciascuno *in quanto Altro*, bisogna imporre la fraternità con la violenza. Ciò significa esattamente che ognuno deve poter essere radicalmente distrutto in quanto si presta ad un'incarnazione particolare dell'Altro. La contraddizione salta agli occhi : l'integrazione-terrore mira alla soppressione dell'altro; ma è indistruttibile; è solo una certa relazione che si manifesta appunto in circostanze che generano nello stesso tempo l'impresa di distruggerla; del resto, ciascuno è Altro nell'Altro. Il terrore quindi sarebbe una corsa circolare senza alcun effetto se non sopprimesse, *invece*, gli individui singoli in quanto sono *proprio loro*, ossia, in quanto la loro libera impresa pratica li designa come terzi regolatori ed esclusi, suscettibili di prestare ad ogni istante il loro corpo all'Altro. Delle due negazioni del gruppo - la *praxis* individuale e la serialità - la prima, come abbiamo visto, si accompagna alla realizzazione dell'impresa comune; è negazione ontologica e realizzazione pratica; la seconda è definitiva e contro di essa appunto il gruppo si è originariamente costituito. Eppure, è la prima che genera il sospetto per gli apparati del terrore. Ma il terrore è anch'esso sospetto ai suoi stessi occhi : in quanto diventa, infatti, la funzione e il potere di certi sottogruppi e di certi individui comuni (pubblici accusatori, giurati, giudici del tribunale rivoluzionario, comitato di salute pubblica, ecc.), esso si realizza ad un tempo in base a deliberazioni e a decisioni che sono anch'esse creatrici di ricorrenza e in base ad operazioni che si realizzano nella tensione di trascendenza-immanenza. Con l'epurazione — qualunque essa sia, esclusione o esecuzione - l'epuratore si costituisce come sospetto e sempre suscettibile di essere epurato; si realizza come tale *a suo giudizio* e, appunto per ciò, dà la caccia dappertutto alla libertà del terzo regolatore confondendola con l'inafferrabile alterità. E, senza alcun dubbio, questa libera pratica è suscettibile di raggruppare oppositori, di costituire una cospirazione ecc. : in quanto tale, nel momento del Terrore, sembra intollerabile all'apparato. Ma se sembra intollerabile in quel momento - e non prima o dopo, quando il regime si addolcirà -, ciò avviene perché, già sulla base di circostanze esterne ben definite (l'invasione, i disordini in provincia, la guerra in Vandea, le

agitazioni sociali ed i rischi di carestia),⁵ il Terrore si è stabilito come unico mezzo di governare. E - in qualunque circostanza storica lo si consideri - esso si realizza contro la serialità, non contro la libertà. Originariamente, infatti, e nella sua manifestazione, è la libertà che liquida con la violenza la fuga indefinita dell'Altro, cioè l'impotenza.⁶ Il Terrore, alla Convenzione, nasce dalla contraddizione oggettiva tra la necessità di una *praxis* comune, libera e indivisibile, e le divisioni oggettive ma inafferrabili e d'altronde informulate di un'Assemblea governante, che rimane sconvolta ed *alterata* dalle violenze subite. Proprio in questa atmosfera fondamentale la libera *praxis* è sospetta : la serialità mediata dalla libertà si svela allora come alterità passiva e la libertà pratica di conseguenza è denunciata come generatrice d'alterità. Tutto ciò può essere vissuto come realtà diffusa del gruppo (integrazione rifiutata a *chi sta per entrare* : in tutti gli angusti ambienti delle prigioni, carceri, centri di rieducazione, ecc. Genet ha subito e fissato le esperienze permanenti di terrore; la fraternità si realizza in un caso solo : contro di lui). L'esperienza può farsi anche in quanto si *prova sopra se stessi* la *praxis* (sorveglianza, controllo poliziesco, minacce, arresti, ecc.) di apparati specializzati. Ad ogni modo, ognuno è epuratore ed epurato e il Terrore *non è mai* un sistema stabilito dalla volontà di una minoranza, bensì la ricomparsa - in circostanze definite - del rapporto fondamentale di gruppo come relazione interumana; dopo di che, la differenziazione può o non può creare un organo specializzato, la cui funzione sia quella di governare secondo il terrore. Nel gruppo-terrore, il mio rapporto con mio fratello è terrore : l'atto regolatore con cui egli mi unisce a tutti mi dà una tregua *per me*, perché sono costituito nel gruppo e perché il mio esilio si dissolve; ma egli lo determina anche come al limite dell'interiorità e, in tal modo, rivela la distanza infinitesimale che separa il movimento regolatore (vale a dire la sua quasi-sovrانità nella *praxis* comune) dalla sovranità vera dell'Altro assoluto (gruppo nemico od individuo), la cui attività sintetica può, *dall'esterno*, radunarci in branco-oggetto nel *suo* campo pratico; siamo uniti, ma siamo in pericolo a causa sua.⁷ Così, in quanto membro qualsiasi del gruppo, avverto in entrambe le forme della mia *praxis* (regolata o regolatrice) la libertà *non-essere*

dell'avvenire da fare, come rivelazione del *non essere di gruppo*. E la mia condotta individuale di terrore consiste nel consolidare in me l'inerzia, nell'esatta misura in cui tale pratica reciproca di consolidamento si realizza anche nell'altro terzo, per mediazione di tutti gli altri. A questo livello, il giuramento si rivela come base indispensabile ma insufficiente dell'unità comune; è la prima pietra su cui bisogna fondare l'unità come *essere-inerte dappertutto*. Tuttavia questa unità inerte, quale, almeno, ciascuno può realizzare in sé e, attraverso di sé; negli altri, sarebbe diversissima dall'inerzia seriale poiché sarebbe lotta della libertà contro la rinascita interna della serialità. Bisognerebbe chiamare questa pietrificazione sistematica, cioè la lotta per l'inerzia contro l'inerzia, una controserialità inorganica e prodotta. Inutile qui entrare nei particolari del processo troppo noto per cui ciascuno vuole espellere da sé e dagli altri il momento regolatore d'immanenza-trascendenza, per non identificarsi più che al produttore comune dell'azione regolata. La modificazione fondamentale consiste nel trasferire, in una sola volta, *l'essere comune del gruppo*, la libertà regolatrice e l'impossibile unità ontologica alla *praxis* del gruppo in quanto tale. Poiché essa - ed essa sola - realizza l'unità comune e poiché il gruppo reclama lo statuto ontologico con tanta maggiore energia quanto più la serialità rinascita rischia di dissolverla in sé, il lavoro reciproco di ciascuno consiste nel proiettare l'unità ontologica nell'unità pratica : la *praxis*, divenuta l'essere e l'essenzialità del gruppo, produrrà in quest'ultimo i suoi uomini come strumenti inorganici di cui ha bisogno per svilupparsi. E la libertà sta *in essa*, non in ogni azione individuale. Questa nuova struttura del gruppo è, nello stesso tempo, la pratica del Terrore e una reazione di difesa contro il Terrore; essa consiste in un duplice rapporto di reciprocità mediata : ognuno si costruisce mediante l'Altro, attraverso tutti, come l'utensile inorganico per la cui azione si realizza; ciascuno costituisce l'azione come la libertà stessa sotto forma d'imperativo-terrore; essa appunto dà ai suoi utensili un po' di libertà presa a prestito : ma questa libertà presa a prestito non è inquietante, è il riflesso su un oggetto inorganico particolare della libertà comune e non la libertà pratica di un agente singolo. A questo livello si definisce

l'istituzione, vale a dire, per conservare il filo conduttore, certe pratiche necessarie all'organizzazione si danno uno statuto ontologico nuovo istituzionalizzandosi.

Nel momento vivo del gruppo (della fusione ai primi stadi dell'organizzazione) l'individuo comune non è inessenziale perché è il medesimo in tutti, ossia è l'ubiquità del gruppo come molteplicità negata da una *praxis* ; bisogna piuttosto dire che ciascuno viene a ciascuno, attraverso la comunità, come portatore *della stessa essenzialità*. Ma al livello del gruppo degradato, l'individuo, nella sua negazione terroristica esteriorizzata della propria libertà, si costituisce come inessenziale rispetto alla sua funzione. Certo funzioni e poteri non sono altro che le determinazioni concrete dell'individuo comune. Ma, per l'appunto, nel gruppo vivente, un equilibrio provvisorio si stabiliva tra l'individuo comune come prodotto sociale e la libertà organica, come assunzione di tale individuo-potere e come libera esecuzione del compito comune con i mezzi comuni. Con l'impresa del giuramento e con la determinazione concreta dell'avvenire, attraverso l'inerzia giurata, essa *attuava* il potere, lo sosteneva nella sfera della libertà - producendo in tal modo la libertà comune come libertà costituita - e realizzava, per sua mediazione (tra il gruppo e l'oggetto), il comune, qui, come individuo. La libertà avvertita, invece, come soggetto comune trascendente, rinnegando la libertà individuale, scaccia l'individuo dalla funzione; quest'ultima, ponendosi per sé stessa, e producendo gli individui che devono perpetuarla, diventa *istituzione*.

Però queste descrizioni puramente astratte potrebbero dare ad intendere che si tratti di un lavoro dell'idea su se stessa. I mutamenti descritti sono invece il prodotto di trasformazioni reali e concomitanti, di cui l'una è *subita* come forza inorganica e l'altra è un'operazione reale di differenziazione.

Prima trasformazione. - L'istituzione non può essere realizzata come libera determinazione della pratica da se medesima. E la pratica assume di nuovo la cura dell'istituzione come difesa contro il terrore, unicamente nella misura in cui questa pietrificazione medesima è una metamorfosi indotta, la cui origine sta altrove. Tale origine la conosciamo : è *appunto* la rinascita della serialità. Infatti l'istituzione ha il carattere contraddittorio, e spesso rilevato dai sociologi, di essere una

praxis e una cosa. Come *praxis*, il suo senso teleologico può essersi ottenebrato; ma, o l'istituzione è puro cadavere, oppure gli istituzionalizzati hanno una comprensione reale del suo fine e non possono o non vogliono comunicarla : in realtà, ogni volta che abbiamo i mezzi per decifrarla (ad esempio, ogni volta che esaminiamo quelle di una società industrializzata contemporanea) scopriamo i suoi caratteri teleologici, cioè una dialettica irrigidita fra fini alienati, fini liberatori, e l'alienazione di questi nuovi fini. D'altra parte però l'istituzione, in quanto tale, possiede una considerevole forza d'inerzia: non solo perché fa parte di un insieme istituzionale e perché non la si può quasi modificare, senza modificare tutte le altre, ma soprattutto e in se stessa perché si pone, con e nel suo essere, come essenzialità, e definisce gli uomini come mezzi inessenziali di perpetuarla. Ma tale inessenzialità non deriva né all'individuo dall'istituzione né all'istituzione dall'individuo : in realtà, la pratica si isola in quanto si attua in un ambito comune e definito da nuove relazioni umane. Tali relazioni sono semplicemente fondate sull'impotenza seriale: se colgo l'istituzione come fundamentalmente immutabile, ciò è dovuto al fatto che la mia *praxis* si determina da sola, nel gruppo istituzionalizzato, come incapace di mutarla; e questa impotenza ha per origine il mio rapporto d'alterità circolare con gli altri membri del gruppo : il terrore si esercita contro i sottogruppi. Principalmente contro quelli che potrebbero formarsi da soli sotto la pressione delle circostanze; e magari, in una certa misura, contro i sottogruppi organizzati e specializzati da una differenziazione comune e reciproca del gruppo intero (o contro quelli che le autorità - come vedremo presto - costituiscono come «organi» legittimi della comunità intera). Semplicemente, lo si è visto, perché l'eterogeneità giurata, quando si salda con le separazioni subite, nell'irreversibilità della temporalizzazione, genera l'alterità come resurrezione del pratico-inerte in *interiorità*. In questo gruppo *invaso*, ognuno vive la diffidenza come reciprocità d'impotenza : sono sospetto se chiedo all'altro terzo di modificare una struttura, un potere o una pratica, unendosi a me e ad altri : quel che allontana, d'altronde, è non tanto l'oggetto da cambiare quanto piuttosto la possibilità di fondare una fazione nel gruppo, come determinazione negativa e

negata dalla totalizzazione in corso. Così, non oso proporre (prendere l'iniziativa dell'atto regolatore) e, se propongo, la proposta rimane senza risposta. Inoltre, an-ch'io so che gli altri terzi sono davvero *altri* e non posso indovinare -eccetto che per i più vicini, forse - come il mio atto regolatore apparirà in essi, cioè ignoro di quale alterità debba essere affetto : deformato, deviato, rischia di dar luogo a risultati del tutto opposti a quelli che progettavo; può nuocere all'oggetto comune della pratica comune (almeno quale lo scopro nellesperienza), si può farne uso contro di me per rovinarmi. E questa ragione concretissima in ogni caso (secondo le condizioni concrete di *questo* terrore) contribuisce a sprofondarmi più ancora nel silenzio. Tutto ciò non è ancora niente perché si tratta solo di condotte individuali. Ma ricordiamo che la *separazione*, sotto qualunque forma sia, ha notevolmente elevato l'indice della comunicazione fra i terzi; di conseguenza, è oggettivamente più difficile - o del tutto impossibile - raggiungerli; e quelli che fossero raggiunti rischierebbero di non raggiungerne altri. Nel gruppo degradato, in sostanza, ogni proposta è «divisionista», chi la fa è un sospetto -poiché lascia intravedere la sua libertà - e un divisore; ogni raggruppamento locale, se è determinato in interiorità dagli individui presenti e non dagli *altri*, altrove, che detengono i poteri, è una fazione, poiché l'inerzia degli Altri li renderà un gruppo separato nel gruppo e non un sottogruppo; ogni proposta concreta degli individui si perde - anche se Altri sono suscettibili di adottarla - perché il solo mezzo di comunicazione possibile *con gli Altri*, in quanto già serializzati, è l'unità seriale delle *mass media*; la *separazione* ha definitivamente annientato la «parola d'ordine che si fa circolare». Questa impotenza a cambiare la pratica in una data sfera, per adattarla a circostanze particolari, non c'è bisogno che l'individuo la colga direttamente come tentativo concreto e infranto o naufragato per introdurre questa o quella modificazione. E l'atteggiamento che assume di fronte a una certa attività comune, con i suoi poteri e le sue funzioni, può benissimo essere positivo. Se ho notato l'impotenza del terzo e se l'ho resa il fattore determinante del passaggio all'istituzione, è semplicemente perché l'impotenza come relazione fondamentale e reciproca dei terzi nei confronti di una certa pratica ha per risultato necessario di modificare

l'atteggiamento di ciascuno e di tutti verso la loro operazione ; e la modificazione concerne tanto l'adesione quanto il rifiuto. Ambedue gli atteggiamenti sono, infatti, vissuti nel modo concreto dell'impotenza : se non sono d'accordo, pazienza, mi accontenterò di questo; se sono d'accordo, tanto meglio : è una fortuna, un accidente, fondamentale per me, indifferente per la pratica medesima e tale da potersi tradurre così : siccome è immutabile, è ancora un bene che io vi aderisca volentieri. Che sia pratica interna d organizzazione, di collegamento, di controllo, di lotta definita in seno al gruppo contro la penuria (di uomini, di fondi, di comunicazioni), insomma, che sia integratrice, o che sia un particolare dell'azione comune e trascendente sull'oggetto o sul nemico, la pratica è istituzione il giorno in cui il gruppo, come unità minata dall'alterità, sia impotente a cambiarla, senza sconvolgere interamente se stesso, ossia il giorno in cui ciascuno viene a trovarsi di nuovo condizionato dalla fuga ricorrente degli altri. E tale metamorfosi non significa affatto che essa sia divenuta inutile. Certo, può mantenersi sulla base reale di conflitti d'interessi tra i membri del gruppo, o, semplicemente, come parte integrante di un gruppo pratico, che invecchia senza potersi mutare (per l'equilibrarsi di forze contrarie che riducono l'insieme all'impotenza, nell'ambito di una società in trasformazione, ecc.). Ma queste differenti possibilità (che rinviando anch'esse dall'antagonismo all'alterità) non devono mascherarci il fatto che l'istituzione, come particolare dell'azione comune, può, *al livello del gruppo istituzionale*, conservare tutta la sua utilità (per l'insieme degli individui - sistema esogamico - o per una frazione dominante in seno al gruppo considerato). Parimenti, essa può e deve, in quanto pratica particolareggiata, realizzarsi attraverso individui selezionati o prodotti dal gruppo; onde suppone poteri, compiti, un sistema diritto-dovere, una localizzazione materiale e una strumentalità. Così si definisce in base agli stessi caratteri che ci hanno permesso di definire la pratica organizzata : ma, *in quanto istituzione*, il suo essere reale e la sua forza gli derivano dal vuoto, dalla separazione, dall'inerzia e dall'alterità seriale; è dunque *la praxis* in quanto altra. Abbiamo visto la passività attiva come produzione regolata dall'inerzia giurata e come condizione dell'attività comune; e

abbiamo anche fatto l'esperienza, nel campo pratico-inerte, dell'attività passiva, come risultato dell'alienazione; bisogna considerare l'istituzione, in un gruppo discendente, come il *passaggio* dall'una all'altra. Tra la passività attiva e l'attività passiva numerosi termini intermedi sono possibili, e non si può fissare *a priori* lo statuto di questa o quella istituzione : ne decide la storia totale e completa. Quel che importa è che - almeno finché la sua finalità resta - essa non sia mai assimilabile in alcun modo al pratico-inerte : il suo senso rimane quello di un'azione intrapresa in funzione di un obbiettivo (quali che siano le finalità sviluppate); inversamente, però, la presenza in essa dell'alterità come separazione subita le impedisce di identificarsi alle forme inerti ma leggere della passività attiva, che sono unicamente fondate sull'insuperabilità giurata di taluni possibili. A questo livello, il gruppo rimane interamente pratico, malgrado la serialità che lo corrode, e l'istituzione (o piuttosto l'insieme istituzionale come sistema di relazioni rigide) è solo la modalità della sua *praxis*. E il carattere istituzionale che l'azione comune riveste è il nesso più sicuro fra i terzi, poiché il suo essere si fonda sull'impotenza di ciascuno, o, in altri termini, su un principio di massificazione circolare la cui origine è il *non-essere-sostanza* della comunità. *L'essere dell'istituzione*, come luogo geometrico delle intersezioni fra collettivo e comune, è il *non-essere* del gruppo, realizzantesi come relazione tra i suoi membri.⁸ L'unità dell'istituzione è l'unità dell'alterità, in quanto introdotta nel gruppo e in quanto il gruppo l'utilizza per sostituire la sua unità assente. Però il suo rapporto con ciascuno è d'interiorità, benché si possa definire come la *praxis* in exteriorità : essa determina, infatti, ciascuno in inerzia e in obbligazione pratica. Ciascuno ne è superato, in quanto essa sta in tutti gli Altri, in quanto vi è imprevedibile e altra e in quanto ciascuno dipende da tale imprevedibilità. Ma, d'altra parte, in quanto *praxis* istituzionalizzata, essa resta *un potere su di lui* (in nome della fede giurata) o, se la rappresenta e la mantiene, *il suo libero potere sugli Altri*. Ormai, tale libero potere è contestato : infatti ciascuno e il potere di ciascuno appaiono a ciascuno nell'unità contraddittoria del medesimo e dell'Altro. Così il riconoscimento è contestazione, ma la contestazione è

riconoscimento. I permanenti sindacali appariranno come degni di fiducia *se fanno la prova* (perciò l'Altro rinvia al medesimo e in definitiva alla libertà; se però la libertà sembra troppo manifesta, la diffidenza rinasce subito; bisogna che si scopra un uomo al servizio della funzione, purché la funzione abbia in ogni caso la precedenza sull'uomo). Ma se anche avessero meritato e guadagnato tale fiducia, basta che commettano l'errore di opporsi a uno sciopero selvaggio (o di voler imporre una linea d'azione impopolare), perderanno tutto e rischieranno di subire violenze talora gravi; solo con queste violenze di reazione i lavoratori riconoscono il potere che contestano : reagirebbero meno duramente alle proteste di un operaio non iscritto al sindacato. Così si manifesta dappertutto, - e persino nell'esercito, tipo di gruppo istituzionale - il nuovo statuto del potere : lo definivo, nel gruppo organizzato, il diritto di fare il proprio dovere; bisognerebbe definirlo, adesso, il dovere di fare il possibile per farsi riconoscere il diritto di fare il proprio dovere. Tale *riconoscimento*, l'uomo d'istituzione deve ottenerlo con due pratiche opposte e simultanee : da una parte, quando il suo potere istituzionale non è direttamente in gioco, la tattica generale è di liquidare l'Altro in sé, per liquidarlo negli Altri (l'ufficiale che vive in mezzo ai suoi uomini e che regola tutta la sua vita sulla loro); d'altra parte, quando viene il momento di esercitare il potere, l'uomo d'istituzione si costituisce bruscamente come l'Altro assoluto, con le sue mimiche e la sua divisa; fonda la saldezza del potere esercitato, delle decisioni prese, ecc., sul suo *essere-istituzione*, cioè sull'inerzia e sull'opacità totale dell'alterità, divenuta presenza in lui dell'istituzione particolare e, per suo tramite, del gruppo come *praxis* comune. A questo livello, infatti, la mistificazione è facile : restando pratica l'istituzione e non essendo dissolto il gruppo, l'istituzione nel suo essere negativo (che si riduce in fondo all'ubiquità del non-essere) si rivela, nelle circostanze appropriate, come statuto ontologico della comunità; ciò significa che rinvia all'insieme del sistema istituzionale come totalità relazionale delle determinazioni sintetiche della molteplicità raggruppata. Attraverso l'uomo-potere, che si svela - con cerimonie e danze note - come essere-istituzione, l'individuo organizzato crede di autocogliersi come integrato al

gruppo dall'insieme istituzionale (e, per l'appunto, è quel che ogni cittadino crede e dice), mentre l'istituzione non può apparire, di fatto, se non a un momento determinato dell'involuzione del gruppo e come indice esatto della sua disintegrazione. E, se la danza è ben eseguita, se l'uomo-potere ha convenientemente rinviato all'inorganico come *realtà umana fondamentale*, l'ordine o la decisione appariranno anch'essi inorganici (incrollabili), mentre si obbedirà loro in nome di una fede giurata, cioè di un'inerzia giurata. La libertà dell'uomo-potere è pura mediazione, per l'individuo che *riconosca tale potere*, tra l'inerzia dell'istituzione e l'inerzia dell'ordine particolare. C'è qui un superamento dall'astratto verso il concreto, ma questo superamento, benché riconosciuto, non si pone per sé, come nel libero lavoro pratico : la mediazione si esaurisce e scompare : resta una determinazione inerte del discorso, per esempio, in quanto fondata da una determinazione inerte e sintetica della molteplicità umana e in quanto rivolta alla duplice inerzia degli individui organizzati (inerzia giurata sulla base d'impotenza seriale). A questo punto, la libertà è perfettamente nascosta o, se si rivela, è la schiava inessenziale ed effimera della necessità. La necessità, invece, è assoluta nel senso che la sua forma libera e pratica (necessità prodotta dalla libertà) si confonde ormai con la sua forma d'alienazione seriale. L'imperativo e l'impotenza, il terrore e l'inerzia si fondano reciprocamente. Il momento istituzionale, nel gruppo, corrisponde a quel che si può chiamare l'autoaddomesticamento sistematico dell'uomo tramite l'uomo. Lo scopo è infatti di creare uomini tali (in quanto individui comuni) che si definiscano da se medesimi e tra di loro, per il loro rapporto fondamentale (reciprocità mediata) con le istituzioni. Il lavoro è più che a metà svolto dalla serialità circolare; un'azione sistematica di ognuno su se stesso e su ognuno attraverso tutti, avrà il risultato di creare il correlativo rigoroso dell'uomo-istituzione, ossia l'uomo istituzionalizzato. Quella *praxis* anchilosata che è l'istituzione, nella misura in cui riceve la sua anchilosità dalla nostra impotenza, costituisce per ciascuno e per tutti un indice definito di *reificazione*. Ciò non significa necessariamente che la subiamo come costrizione, ma piuttosto che è nostra personale inerzia inorganica

nell'ambiente sociale. Il momento, però, di degradazione comune in cui compare l'istituzione è appunto quello in cui ognuno pretende di respingere da sé la libertà, per realizzare come una cosa l'unità in pericolo del gruppo discendente. Così, a questo livello d'involuzione (sotto la pressione delle circostanze esterne) l'individuo comune vuol diventare una cosa mantenuta contro altre cose dall'unità di un sigillo; il modello del gruppo istituzionale sarà *l'utensile fabbricato*. E ognuno è complice in quanto tale dell'istituzionalità. Ma inversamente ne è anche la vittima *sin da prima della nascita*. Non erano nemmeno nati, infatti, e la generazione anteriore aveva già definito il loro avvenire istituzionale come loro destino esterno e meccanico, ossia come determinazioni d'insuperabilità (o come determinazioni *del loro essere*). Gli «obblighi» militari, civili, professionali, ecc., costituiscono in anticipo un'insuperabilità nel fondo di ciascuno (purché nasca nel gruppo); naturalmente, bisogna *adempiere* a questi obblighi (e non «recitare queste parti» o «tenere questi atteggiamenti» come dicono i culturalisti, mescolando senza discernimento le condizioni materiali, le possibilità definite dall'insieme storico sulla base di tali condizioni e gli obblighi istituzionali). Le nascite nel gruppo sono giuramenti (reiterati dai riti di passaggio) e tali giuramenti si fanno come assunzione dell'inerzia istituzionale di cui gli altri hanno investito il bambino, sotto forma di libero impegno di *realizzare l'istituzione*. Da questo punto di vista, l'essere istituzionale è in ciascuno un'inerzia prefabbricata di essere inorganico, che si supererà con una libertà pratica, la cui funzione giurata sta nell'oggettivarsi nel medesimo essere come determinazione inerte dell'avvenire. L'istituzione produce i suoi agenti (organizzatori e organizzati) investendoli in anticipo di determinazioni istituzionali, e reciprocamente gli agenti istituzionalizzati, nelle loro relazioni d'alterità diretta, si identificano a loro volta con il sistema pratico delle relazioni istituzionali, in quanto iscritti necessariamente in un insieme di oggetti lavorati d'origine inorganica. Così l'istituzione, come *praxis* stereotipata (ma di cui spesso l'efficacia consiste, sotto la pressione di determinate circostanze, nella stereotipia), è un profilarsi dell'avvenire nella sua rigidità; in quanto persistenza inerte di un'organizzazione reificata in seno a un

raggruppamento che può benissimo, d'altronde, riorganizzarsi, essa si costituisce come permanenza elementare e astratta del passato sociale *in quanto essere*, anche e soprattutto se i riordinamenti in corso rivelano il perenne mutare di questo medesimo passato *come significato*.⁹

Seconda trasformazione. Il sistema istituzionale, come esteriorità d'inerzia, rinvia necessariamente all'*autorità* come a sua reinteriorizzazione e *l'autorità*, come potere su tutti i poteri e su tutti i terzi attraverso i poteri, è anch'essa stabilita dal sistema come garanzia istituzionale delle istituzioni.

Il fondamento dell'autorità, infatti, è la sovranità in quanto diventa, sin dal gruppo in fusione, quasi-sovrànità del terzo regolatore. Così il *capo* sorge contemporaneamente al gruppo e produce il gruppo che lo produce, con la differenza che, in questo momento elementare dell'esperienza, il capo è *chiunque*. O, se si preferisce, la quasi-sovrànità di ciascuno è uno dei nessi costitutivi del gruppo. Abbiamo allora fatto notare che, se taluni individui si manifestavano più spesso o più a lungo di altri come terzi regolatori, era in base a circostanze storiche definite e, in quanto tali, anzitutto accidentali. Infine, abbiamo fatto notare che, nei periodi rivoluzionari, i gruppi che appaiono per scomparire di nuovo nel corso delle «giornate», si organizzano e si riorganizzano intorno a individui ben determinati, che possono conservare a lungo la loro fiducia. Questi «agitatori» sono terzi regolatori ma, a dire il vero, non si possono chiamare capi : essi mimano o esprimono per tutti la *praxis*, che si definisce dappertutto implicitamente, nell'ubiquità della reciprocità mediata. Al livello del giuramento e dell'organizzazione, abbiamo visto apparire i poteri. Non abbiamo allora descritto *l'autorità* perché i poteri (come quasi-sovrànità reciproca) non implicano senza mediazione il potere specifico che si chiama autorità. Tuttavia, abbiamo visto precisarsi un rapporto propriamente comune di ciascuno con tutti o con ciascuno, vale a dire il potere diffuso di vita e di morte sul traditore o, se si preferisce, la fraternità-terrore, come determinazione fondamentale della socialità. Tale struttura permanente e vivente di coercizione è una determinazione necessaria della sovranità come autorità. A partire dal momento in cui un terzo regolatore (o un sottogruppo di terzo regolatore) è titolare giurato della

regolazione come funzione organizzata, e quando questo medesimo terzo riceve e concentra la violenza interna del gruppo come potere d'imporre la sua regolazione, la quasi-sovranià ricorrente di ciascuno s'immobilizza e diventa *l'autorità* come relazione specifica di uno solo con tutti. Questa relazione può emergere a livello del gruppo organizzato. Ma, nella misura in cui quest'ultimo è vivo, e quindi in continuo riordinamento, anch'essa è mobile e passa dall'uno all'altro, secondo le esigenze della situazione. *L'autorità* si manifesta, nel suo completo sviluppo, solo al livello delle istituzioni : ci vogliono le istituzioni, ossia una rinascita della serialità e dell'impotenza, per consacrare il Potere e assicurargli di diritto la permanenza; in altri termini, *l'autorità* poggia necessariamente sull'inerzia e sulla serialità, in quanto è Potere costituito; ma inversamente la sua reale efficacia deve tendere, per la forza coercitiva di cui dispone, ad aumentare la potenza e il numero delle istituzioni, come prodotti della ricorrenza e della massificazione e come sola arma comune, efficace per lottare contro i fattori di dispersione. In un'altra prospettiva, si osserverà che il sistema istituzionale, attraverso una mistificazione permanente, si presenta nel suo essere-inorganico come l'unità reale del gruppo discendente. Quando però si svela direttamente il sistema in se stesso, esso si esplicita in una molteplicità di relazioni diverse e *non totalizzate*. Abbiamo visto infatti che l'istituzionalizzazione delle funzioni si opera attraverso una storia, in luoghi d'altronde diversi, e che la diversità delle circostanze e dei problemi condiziona necessariamente una diversità locale delle temporalizzazioni. Ci sono scarti, ritardi, asimmetrie : qui i tessuti connettivi sono direttamente stabiliti nella forma istituzionale, là «organi» mediatori non passeranno mai allo stadio d'istituzionalità (gli uni scompaiono e gli altri si mantengono in vita). Questa specie di gelo sociale non si presenta dunque alla maniera di una *praxis* e neppure di un processo unificante. Così *l'autorità* esegue una funzione definita : in quanto potere sintetico esercitato da uno solo (magari come espressione di un sottogruppo unito, poco importa), riprende in sé la molteplicità delle relazioni istituzionali per rendere loro l'unità sintetica di una *praxis* reale. Le istituzioni si presentano come l'essere-uno inorganico della comunità

serializzata; il capo si presenta come la dissoluzione e la riunificazione sintetica di questa passività esterna nell'unità organica della *praxis* regolatrice, cioè della *praxis* del gruppo, in quanto ritorna sul gruppo come *praxis* comune di una persona. Ma qui si rivela la contraddizione essenziale dell'autorità - questa reincarnazione individuale del gruppo in fusione e della Libertà-Terrore —; il capo entra anch'egli e in quanto tale nella molteplicità istituzionale poiché è il prodotto reale di un'istituzione. Così il capo sostiene le istituzioni proprio nella misura in cui sembra produrle come esteriorizzazione interna della sua interiorità, e ne dissolve l'essere-inerte nella sua *praxis* storica. Tale *praxis* storica, però - come reciprocità fra il sovrano e gli individui comuni - è anch'essa prodotta dall'inerte eternità dei rapporti istituzionali. Bisogna vedere più da vicino questo movimento dialettico : con esso e su di esso, infatti, si concluderà la ricerca dell'intelligibilità propria al gruppo istituzionale.

Orbene, rileviamo subito che, contrariamente a quanto si sostiene tanto frequentemente, la sovranità non costituisce di per sé un problema e non esige alcun fondamento. L'illusione dipende qui dal fatto che si considera sempre lo stato di massificazione come logicamente e storicamente originario e dal fatto che si assumono, come tipo elementare delle relazioni umane, i rapporti reificati che s'incontrano nelle società di sfruttamento. A partire dal momento in cui *la mancanza di rapporto* diventa il rapporto fondamentale, è legittimo chiedersi come quel tipo di relazione sintetica denominata il Potere possa instaurarsi come nesso tra le molecole separate. E ci si preclude *a priori* ogni mezzo d'interpretazione, tranne due : il Potere emana da Dio, il Potere emana da certe metamorfosi intermittenti che trasformano la società in totalità-totalizzata, esprime la costrizione delle rappresentazioni collettive, ecc. Purtroppo, né Dio, né il gruppo totalizzato hanno esistenza reale e se bisognasse davvero trovare un fondamento alla sovranità, potremmo cercare per un pezzo : non ce n'è.

Non ce n'è *perché* non ce n'è bisogno : essa consiste semplicemente nel rapporto d'interiorità univoco fra l'individuo come *praxis* e il campo oggettivo che egli organizza e supera verso il proprio fine. Non è assolutamente il caso di fondare il diritto della *praxis* con cui l'uomo riproduce la sua

vita, riordinando liberamente la materia attorno a sé : anzi, tale superamento dialettico che mostra il divenir-praxis del bisogno è per l'appunto il fondamento di tutti i diritti. O, se si preferisce, la sovranità è l'uomo medesimo in quanto atto, in quanto lavoro unificatore, in quanto ha presa sul mondo e lo cambia. L'uomo è *sovrano*. E, nella misura in cui il campo materiale è anche campo sociale, la sovranità dell'individuo si estende senza limite alcuno su tutti gli individui : gli organismi materiali devono essere unificati come suoi mezzi nel campo complessivo della sua azione sovrana. La sola limitazione della sovranità dell'uomo su tutti gli Altri è la semplice reciprocità, ossia l'intera sovranità di tutti e di ciascuno su di lui. Tale relazione originaria, quando è vissuta al di fuori di ogni istituzione, ritorna a costituire ogni uomo come un assoluto per qualunque altro uomo, vale a dire come il mezzo insuperabile di cui ciascuno è insieme mezzo e fine, nella misura medesima in cui ogni individuo è il mezzo del suo stesso fine e il fine di tutti i mezzi. In tal senso, la sovranità è ad un tempo il rapporto univoco già descritto e il rapporto fondamentale di reciprocità (co-sovranoità).

La sovranità nel gruppo non deve quindi render conto del suo potere positivo, bensì delle determinazioni negative e limitative che le si infliggono. L'abbiamo visto infatti divenir *quasi-sovranoità* nella tensione «trascendenza-immanenza». E, dal nostro punto di vista, questa limitazione rimane il fondamento del Potere : la sovranità del capo non può essere che una *quasi-sovranoità*, altrimenti egli non sarebbe terzo regolatore e il nesso d'interiorità si spezzerebbe : un re assiro, ordinando l'esecuzione dei suoi prigionieri di guerra (che appartengono all'altro esercito), esercita su di loro la sovranità totale, ma, nello stesso tempo, gli è impossibile trattarli come uomini; la sua sovranità può esprimersi soltanto come relazione univoca di violenza con una molteplicità qualsiasi, che invade dal di fuori il suo campo pratico e che egli ha gli strumenti materiali per annientare. Con i suoi soldati, invece, *appunto perché la relazione d'autorità non si fonda più sulla forza fisica*, ha un rapporto di quasi-sovranoità. Mi si intenda : la disciplina è più stretta che altrove, il controllo più vigilante, gli organi di coercizione più numerosi, le «forze dell'ordine» più potenti. Ma le «forze dell'ordine» affrontano i ribelli, i rivoltosi,

come i *medesimi* affrontano i *medesimi*; i soldati che fucilano, sono i *medesimi* che i fucilati, e nulla permette di disporre *a priori* un sottogruppo militare nell'una o nell'altra delle due categorie (fucilatori-fucilati). L'alterità giunge loro per renderli forze d'ordine e ciò vuol dire che il primo rapporto d'autorità è quello di una quasi-sovrانità d'interiorità, come violenza che sta costruendosi i suoi strumenti, *con* sottogruppi che - per loro interesse o per gli interessi comuni del gruppo, o per la relazione determinata dei loro interessi con quelli del gruppo - definiscono la loro azione coercitiva in funzione della sua azione regolatrice. Allo stesso modo la superiorità tecnica e strumentale del gruppo di repressione (al servizio dell'autorità) sull'insieme del gruppo non è sempre evidente né necessaria, soprattutto all'esercito, poiché le forze dell'ordine e i ribelli sono dotati di un armamento *a priori* simile. Certo, le «forze dell'ordine» disporranno sempre, finché regnerà l'ordine, delle armi pesanti e comuni (si tratti del cavallo, del cannone, o dell'aereo), ma appunto perché il loro rapporto di violenza con i rivoltosi è un potere sulla maggioranza dei terzi, vissuto e riconosciuto dall'insieme dei non-rivoltosi come diritto-dovere. La «forza pubblica», come sostegno dell'autorità, si manifesta come giusta violenza solo nell'ambito «Libertà-Terrore» e attraverso quella «Libertà-Terrore» che, d'altronde, sta per dimettersi. La «Libertà-Terrore» che diventa funzione specializzata: ecco (assieme, come vedremo, alla serialità d'impotenza) il rapporto d'interiorità con i gruppi di repressione. E tale dimissione interiorizzata è appunto l'ambito comune del gruppo che consente - finché rimarrà tale - la vittoria regolare della repressione. Il fallimento della rivolta avviene al momento preciso in cui ha trovato i suoi limiti di estensione : *quella unità*, nulla più.

I limiti comportano la sentenza : e la sentenza viene dal gruppo : restando tutto intero quel che è - gruppo istituzionalizzato - quali che siano le sue simpatie o le simpatie individuali degli altri soldati per i ribelli, esso ha costituito, all'interno di sé, il gruppo degli insorti come sua negazione radicale; di fatto, e nella misura stessa in cui i «dealisti» rifiutano la riorganizzazione del gruppo come totalizzazione nuova che il gruppo ribelle propone, vale a dire nella misura in cui esso non considera quest'ultimo come realizzatore di una

nuova possibilità d'avvenire, ma come negatore del loro stesso avvenire, puramente e semplicemente (ossia l'avvenire rigido della istituzionalità) i «lealisti» costituiscono il gruppo come puro indebolimento interno dell'unità, come potere negativo e corrosivo, pericolo di serialità e forza inerte di negare. In quanto «maggioritari», la loro partita è dunque quella della forza pubblica d'annientamento : essi *legittimano* tale annientamento con la loro fedeltà, e, più ancora, lo rendono materialmente possibile, sia con l'astensione sia con il concorso diretto.¹⁰ Così il rapporto fra il Potere e i terzi, *anche e soprattutto* perché la sovranità del capo non viene contestata, si fonda in primo luogo sulla trasformazione della sovranità totale in quasi-sovrano. Ciò vuol dire semplicemente che il capo, come funzione unificante, riordinatrice e repressiva, è interno al gruppo medesimo. Nel momento in cui quest'ultimo si costituisce sotto la pressione delle circostanze, dalle prime agitazioni della folla che liquida la sua serialità, su su fino alle ultime incarnazioni di un gruppo che si pietrifica del tutto, ognuno si rende quasi sovrano e tale determinazione in interiorità del terzo regolatore, come passaggio dall'Altro al Medesimo, è una struttura fondamentale della *praxis* come comunità.

No, non la sovranità conviene fondare, e neppure quella prima limitazione che la rende efficace : ma la seconda negazione costitutiva : perché mai, su quali basi, in quali circostanze, esterne ed interne, a qual fine, ecc., si blocca immediatamente la reciprocità circolare delle quasi-sovrano e si definisce *sovrano* l'individuo comune (o il sottogruppo) che è il luogo materiale in cui il bloccaggio è avvenuto?

Si sono imbrogiate le cose per aver voluto conferire al sovrano, *già in partenza*, l'enorme potere di cui dispone di fatto, e per avervi scorto la manifestazione di una forza positiva per cui egli incarnerebbe o rifletterebbe la «sovranità collettiva». Il che significa dimenticare che la quasi-sovrano, come reciprocità mediata fra ognuno e tutti, si caratterizza per l'ubiquità, e non per non so quale virtù sintetica combinante, tutti i «poteri» del gruppo. In realtà essa è dappertutto *la stessa* poiché è sempre e per ognuno la possibilità di definire un *qui* definendosi come terzo regolatore. La quasi-sovrano non è mai potere totalizzato del gruppo sui suoi membri; e neppure

Il sovrano, invece, può definirsi in seno al gruppo con uno statuto che gli è proprio e la cui realtà profonda sta nella negazione: nessuno pretende che sia fuori dal gruppo, né che abbia cessato d'essere terzo. La sovranità-istituzione designa l'individuo comune che l'esercita come terzo non superabile, almeno nell'esercizio delle sue funzioni. Se non è superabile e se tuttavia lo lascia al gruppo, ciò significa che la sua azione regolatrice (realmente effettuata o definita come operazione organizzata) si determina sempre come la *praxis* comune che si dà, di fronte a tutti, le proprie leggi. Sennonché l'insuperabilità produce il terzo insuperabile come il membro del gruppo, tramite il quale tale regolazione *deve sempre effettuarsi*. Quindi l'esistenza di un sovrano si fonda negativamente sull'impossibilità (subita o consentita o tutt'e due : bisognerà determinarlo) per ogni terzo di ridiventare direttamente regolatore. Ciò non significa che tutte le iniziative pratiche, tutti i progetti di riorganizzazione, tutte le invenzioni o tutte le scoperte debbano trarre origine dal sovrano : ciò significa solo che devono passare da lui, venire reinteriorizzati da lui e svelarsi al gruppo grazie a lui, come nuovo orientamento pratico. Il sovrano dispone dei mezzi di comunicazione (che si tratti di strade o di canali o di *mass media*), perché lui solo assicura la comunicazione. Abbiamo visto il gruppo generare, organizzandosi, apparati di controllo e di mediazione. Tali apparati però -qualunque sia la loro importanza - sono sempre specializzati : la funzione del sovrano consiste nell'assicurare la mediazione di tutte le mediazioni, e nel costituirsi, in quanto tale, come mediazione permanente tra gli individui comuni. Ma tale mediazione non mira soltanto a conservare l'unità del

gruppo : tenta di conservarla nella prospettiva della realizzazione pratica dello scopo comune.

Orbene, la fissità della mediazione sorge come conseguenza e come condizione di taluni spodestamenti subiti e consentiti dagli individui comuni : costituisce, infatti, la negazione della reciprocità diretta e l'alienazione della reciprocità indiretta.¹¹ La negazione della reciprocità diretta è la centralizzazione, come necessità, per due sottogruppi definiti e le cui pratiche siano complementari, di *passare attraverso* «gli uffici» o «il Consiglio», per adattare reciprocamente le loro azioni. L'alienazione della reciprocità indiretta sta nel fatto che la mediazione è anch'essa un'azione modificante che si esercita su tale reciprocità. La reciprocità mediata, che è la struttura costitutiva del gruppo, è diretta e libera, finché la mediazione avviene attraverso tutti, ossia, semplicemente in seno alla *praxis* comune. Diventa oggetto incerto e altro quando tale *praxis* comune, incarnandosi in un mediatore unico e insuperabile, si esercita come attività individuale sul rapporto reciproco : di fatto la comunicazione può sempre essere interrotta (qualunque sia l'origine dell'interruzione) o alterata; la reciprocità può ritornare a ciascuno nella forma di un compito messo a punto dal potere centrale, *in base* alle relazioni reciproche, vale a dire in quanto esse sono rivedute e corrette da un terzo. Così il rapporto fra medesimo e medesimo ritorna a ciascuno come *Altro*.

E tale alterità si manifesta nella sua struttura nuova : è un ordine o una difesa. La struttura «Fraternità-Terrore» e l'inerzia giurata hanno senz'altro già determinato in ogni libertà pratica una struttura d'alterità che ha prodotto l'imperativo e il potere come relazioni strutturanti e strutturate fra il gruppo statutario ed il gruppo organizzato. Questi liberi imperativi, però, si autodefinivano attraverso iniziative subito riprese e controllate, e in funzione diretta del compito da eseguire. Tuttavia, già una certa passività contrassegnava, attraverso la molteplicità dei riordinamenti, l'azione stratificata dei sottogruppi sul gruppo, come quasi-oggetto : il che appunto ha reso praxis-processo ciò che originariamente era pura *praxis* comune. Ad ogni modo, però, la mediazione nuova accentua questo movimento. Di conseguenza, il sovrano, essendo insuperabile, è *altro* da ciascuno. Nessuno può più dire che

tutti i membri *sono lo stesso*, né che ogni altrove è *qui*. Infatti esiste un individuo comune che, in quanto membro del gruppo, è *altro da tutti* perché non può essere *terzo regolato*. E, senza dubbio, questo terzo è un'istituzione, vale a dire è, come tutti gli Altri, l'unità inerte ed imperativa di tutti i membri istituzionalizzati. Ma, d'altra parte, il paradosso di tale istituzione sta nel fatto che deve realizzarsi con una libera *praxis* organizzatrice esercitata da un Altro su tutti. La *praxis* del gruppo diventa altra in quanto si manifesta con una temporalizzazione particolare e come azione individuale: meglio ancora, diventa *altra* in quanto il progetto comune si annuncia come *volontà individuale*. Così, per ogni terzo, l'imperativo che definisce il suo potere ritorna su di lui in quanto volontà di un Altro, alla quale egli obbedisce in conseguenza del suo giuramento. Proprio questa nuova struttura (individualizzazione in un Altro sovrano dell'imperativo comune) costituisce il comando come tale. Obbedendo all'Altro in quanto Altro, in nome della *praxis* comune, ognuno si rende altro in quanto è il medesimo. È la struttura fondamentale dell'obbedienza : essa si realizza nell'ambito della «Fraternità-Terrore» e sul fondamento della violenza : l'essere inerte giurato è, in ciascuno, insuperabile negazione della possibilità di non compiere l'azione imposta ; il rifiuto sarebbe infatti dissoluzione del gruppo (ad un tempo come gruppo organizzato e come gruppo giurato); ma, nella misura in cui l'azione è qui interiorizzazione di una *volontà altra*, essa introduce in sé una passività indotta, e si fa suscitare da un'insuperabile sovranità senza reciprocità; e il rifiuto di dissolvere in sé il gruppo, cioè la legittimazione della violenza comune (in quanto terrore repressivo) con la riassunzione del giuramento, fa ormai tutt'uno con la sottomissione alle decisioni individuali del terzo insuperabile e alla sua quasi-sovranità come violenza senza reciprocità. A questo livello, appunto, la libertà in se stessa (e non solo nella sua oggettivazione) si aliena e si maschera ai suoi stessi occhi. Il compito e la funzione, come imperativi, rinviano a tutti e all'urgenza dell'operazione da fare: l'inerzia giurata rinviava alla libera *praxis* di ciascuno (come altro, è vero, ma formalmente e non come libertà concreta di un Altro); così l'imperativo come tale sorgeva nell'ambito della libertà

dialettica e svelava, nell'esecuzione del compito, la libera azione organica (come mediazione tra l'individuo comune e l'oggetto della *praxis* comune). Ma l'obbedienza all'ordine sopprime questi riferimenti. In realtà, la *praxis* organica rimane, malgrado tutte le maschere, la sola modalità dell'azione; il più disciplinato dei soldati, quando riceve l'ordine di sparare, deve mirare, *valutare* le distanze, premere il grilletto al momento giusto (ossia il più presto possibile dopo l'ordine, *tenuto conto delle distanze particolari*). Però la sovranità del terzo insuperabile si manifesta come *un ordine* attraverso la volontà di un Altro; e l'impossibilità giurata (*e subita*) di non assumere di nuovo quest'ordine diventa interiorizzazione della volontà altrà, come unità reale della temporalizzazione pratica. Nel momento della mediazione *organica*, il libero progetto del terzo superato si realizza con i suoi stessi lumi come *progetto altro* (*o progetto di un Altro*) rinviante sia alla comunità, sia ai poteri reciproci, sia al giuramento di nuovo assunto, sia a una libera *praxis* che non è la mia e che s'impone alla mia come regolatrice, cioè - a causa della sua stessa insuperabilità - come *individualizzazione dello scopo comune*. Sviluppando il progetto dell'Altro *nel terrore* (cioè in pari tempo sotto la costrizione delle forze coercitive del sovrano e nel clima della fraternità-violenza, in quanto queste due componenti sono ormai tutt'uno) mi riniego nella mia individualità organica, affinché l'Altro compia in me il suo progetto; a questo livello, avviene una doppia trasformazione : 1) al livello dell'*individuo comune*, ricevo i miei poteri da tutti, ma *tramite la mediazione dell'Altro*; l'organizzazione reciproca resta, ma si esprime come riordinamento univoco e senza reciprocità, e la *praxis* comune si manifesta nella forma di un'*insuperabile praxis d'individuo in libertà*; 2) al livello della mia operazione individuale, la mia libertà si trasforma e io divento l'attuazione della libertà dell'Altro. Con ciò non bisogna intendere che io senta una costrizione esterna od interna esercitarsi su di me, né che l'Altro si manovri a distanza, come un ipnotizzatore; la struttura specifica è che in mia libertà si perde liberamente e si spoglia della sua translucidità per, attuare qui, nei miei muscoli, nel mio corpo al lavoro, la libertà dell'Altro *in quanto* è altrove, nell'Altro, in quanto è vissuta qui, da me, come significato alienante, come

assenza inflessibile e come priorità assoluta, *dappertutto*, dell'alterità interiorizzata. Dappertutto *tranne*, beninteso, che in questo Altro insuperabile, che è altro da tutti nella misura esatta in cui è il solo a poter essere se stesso.¹²

Muovendo da queste considerazioni, si può stabilire la finalità originaria della sovranità come istituzione e le condizioni formali della sua possibilità. Il problema della sua apparizione storica in ogni caso non ci riguarda.

Abbiamo visto che, con il sistema istituzionale, la *praxis* comune al gruppo è colta come sua libertà trascendente e insieme come suo essere fondamentale. Ma abbiamo appreso d'altra parte che l'istituzione è una relazione pratica (con l'oggetto comune) che si fonda sull'impotenza e la separazione, come relazioni reificate dei membri del gruppo fra loro. Abbiamo notato inoltre che il sistema istituzionale, per poco che sia esplicitato, tende a svelarsi come insieme di relazioni in exteriorità. Infine la *praxis* come libertà comune è solo l'indice d'alienazione della nostra libertà individuale. Eppure il gruppo rimane efficace e pratico : l'esercito utilizza le relazioni istituzionali che lo caratterizzano per definire una tattica locale o una strategia. Ogni volta che la *praxis* comune resta viva e attuale, la dialettica costituente - cioè le pratiche organizzate - sostiene la dialettica costituita sotto le spesse stratificazioni dei complessi seriali e istituzionalizzati. Orbene, la contraddizione tipica dei sistemi istituzionali (e che deriva dal fatto che sono prodotti *sia* come soli strumenti pratici nelle circostanze date, *sia* per il risorgere delle serialità) è che essi rappresentano, in se stessi, l'incrollabile forza della *praxis* trascendente e la sua possibilità permanente di sparpagliarsi in rapporti seriali di serialità. Il rischio è tanto più grave in quanto i gruppi tendono a definirsi in base alle loro istituzioni, a seconda dell'importanza delle serialità che li attraversano. Praticamente, ciò sta a significare che il gruppo corre di continuo il rischio che un aumento della sua aliquota di serialità porti le istituzioni a funzionare ciascuna per sé, come pura *εξις* pratico-inerte, e che la loro unità pratica esploda in pura e semplice dispersione di exteriorità. La sovranità rivela in tale prospettiva la sua vera funzione: essa è la reinteriorizzazione istituzionale dell'esteriorità delle istituzioni o, nella misura in cui queste sono mediazioni reificanti tra

uomini passivizzati, è l'istituzione di un uomo come mediazione tra le istituzioni. E tale istituzione non ha bisogno di accompagnarsi ad alcun *consensus* del gruppo, perché si stabilisce invece sull'impotenza dei suoi membri. Così il sovrano è sintesi riflessiva delle morte-pratiche che un movimento centrifugo tendeva a dissociare. Con la sua unità personale, egli le unifica in un progetto totalizzante che le *singularizza*: non si tratta più di relazioni che tendono verso l'universale (come per esempio il sistema tributario, la legge militare, ecc.), bensì di un insieme storico particolare di cui ogni istituzione fa parte come strumento di tutte e la cui totalizzazione è la semplice utilizzazione pratica in vista del conseguimento dell'obiettivo comune. Beninteso, il sovrano e la sua *praxis* sono i prodotti del sistema istituzionale : in questo senso, partecipano all'esteriorità di tutte le relazioni, alla loro universalità analitica e alla loro inerzia : non solo c'è un insieme di leggi che definiscono il modo di reclutamento e di educazione professionale del terzo insuperabile, ma inoltre, siccome egli si riduce in se stesso al sistema istituzionale vissuto in sintesi riflessiva d'interiorità, il campo ristretto delle sue possibilità pratiche non è altro che una determinazione del suo avvenire in base all'insieme unificato degli strumenti istituzionali.

Ma queste istituzioni medesime, sono, come sappiamo, le relazioni pratiche fra i terzi istituzionalizzati e le definiscono in reciprocità nel movimento indefinitamente ripetuto di uno stesso *processo-pratica*. A questo livello il servizio militare è un processo oggettivo da studiare in esteriorità : ogni anno, a un'epoca determinata, X giovani di questa o quell'età sono chiamati per X mesi o X anni ; e anche una finalità in via di passivizzarsi : il gruppo nazionale deve potersi difendere con le armi; infine e soprattutto (dal nostro punto di vista) è una determinazione in inerzia della reciprocità tra le persone del gruppo (il coscritto, il riformato, i richiamati, i richiamati una seconda volta, i rivedibili, i congedati, ecc.) e tale reciprocità è naturalmente *pratica*, perché crea delle diversità di funzioni passive (le disposizioni, le capacità tecniche) e delle diversità d'interesse. Ora, la produzione istituzionale del sovrano rappresenta la reinteriorizzazione pratica di queste determinazioni d'esteriorità. Anzitutto il fine passivizzato

dell'istituzione militare diventa obbiettivo comune e mezzo di raggiungere uno scopo esterno definito. Si tratta infatti di mantenere l'istituzione nell'ambito di una politica concreta e come una maniera indispensabile di sostenere tale politica; nella misura in cui il suo statuto glielo consente, il sovrano (direttamente o indirettamente) deve poter modificare l'istituzione (aumentare la durata del servizio, ad esempio) in funzione delle incidenze della politica, o rendere un carattere di *riorganizzazione pratica* ai processi condizionati da trasformazioni esterne (lo sviluppo industriale e quello degli armamenti, la riorganizzazione dell'esercito attorno ad armi nuove). Soprattutto, però, la resurrezione della libera *praxis*, come insuperabile interiorizzazione, ha l'effetto di rinviare l'attività unificata ai terzi istituzionalizzati come verità del loro essere istituzionale. Senza il sovrano, tale passività in loro è impossibile che si dissolva : di fatto il servizio militare non è altro allora che un processo. Ma la libera *praxis* sovrana si presenta come senso e incarnazione in libertà dell'essere-inerte dei terzi. Il gruppo istituzionale, ragione costituita, dialettica imitata e già deviata dalla serialità, si coglie nell'unità pratica del sovrano come ragione costituente. La separazione, alla base, rimane necessariamente quel che è, ma si trascende attraverso ciascuno e si ritrova alla sommità, come conseguenza dell'unità sovrana; l'impotenza come rapporto d'esteriorità alla base è avvertita da ognuno, alla sommità, come spiegamento sistematico e ordinato della sintesi originaria. Il fatto è che, come abbiamo visto, il gruppo istituzionale aliena le libertà pratiche dei suoi membri alla libera *praxis* della comunità. Ma quest'ultima esiste soltanto come oggetto astratto e negativo di un'intenzione vuota. L'istituzione del regolatore insuperabile ha l'effetto di reinteriorizzare la libertà comune e di conferirle uno statuto ambivalente d'individualità e di generalità.

In quanto il sovrano è *una persona* che persegue l'obbiettivo comune e realizza operazioni ben definite, questo terzo insuperabile rinvia ai terzi istituzionalizzati l'azione comune - che essi fanno senza coglierla in sé -nella forma rigorosa di *un'attività individuale*. Tale appunto è il primo rapporto fra il terzo e il sovrano : in certo qual modo la relazione è da individuo a individuo (il primo, inerte, impotente, ritrova

l'azione individuale nel secondo e trova in essa, nell'Altro, la propria giustificazione). D'altra parte, però il sovrano è significato dalla sovranità-istituzione come individuo generale e indeterminato, che deve semplicemente soddisfare talune condizioni (concernenti il suo modo di reclutamento). E il suo potere, nato dall'istituzione medesima, come prodotto comune del gruppo in quanto impotenza seriale, è in se stesso *comune*; o, se si preferisce, il sovrano è di per sé *individuo comune* come tutti i terzi. Da questo duplice punto di vista, egli tende a sfuggire in esteriorità le determinazioni storiche e individuali, e la sua autorità sembrerà sempre la temporalizzazione dell'eterno («Il re è morto, viva il re»). Infine, essendo egli il prodotto e l'incarnazione temporanea di un'istituzione, il suo essere-istituzionale è l'inerzia inorganica - cioè l'impotenza degli Altri. Può in tal modo riflettere a ciascuno e a tutti l'individuo comune e istituzionalizzato come membro qualsiasi del gruppo : sua realtà comune è l'essere-istituzionale (impotenza subita, inerzia giurata) in quanto produttore nell'inerzia e nella libertà il proprio potere; e da questo punto di vista i suoi atti hanno sempre una struttura di generalità : si applicano a tutti come individui definiti dalla loro funzione, perché emanano da un individuo definito dalla sua funzione. Il gruppo si ritrova attraverso ciascuno nel potere universalizzante dei suoi atti individuali. Così il sovrano-individuo e il sovrano-istituzione sono insieme presenti in ogni decisione della sovranità.

Ma con l'istituzione dell'autorità non si può impedire la dispersione delle istituzioni in quanto tale : in se stessa è rigorosamente omogenea a tutte le altre. In realtà, è appunto la realizzazione dell'universale *attraverso un'azione individuale e datata* che sola può reinteriorizzare l'esteriorità centrifuga dell'inerte. Ogni atto reinteriorizza praticamente il sistema istituzionale utilizzandolo interamente per un complesso sintetico di operazioni storiche; ogni pratica singola si realizza come temporalizzazione. Ciò significa semplicemente che il gruppo non può avvertirsi come *praxis* nel sovrano, se non nel momento eminentemente *sospetto* dell'impresa, in cui la libera *praxis* funge da mediazione tra l'individuo comune e l'oggetto. Solo il sovrano può e deve essere libero; egli solo deve produrre le sue operazioni come i momenti di un libero

sviluppo dialettico. C'è ormai una sola libertà per tutti i membri del gruppo : la sua. E questa libertà ambigua è sia *la* libertà comune (nella sua sorgente istituzionale), sia *la sua* libertà individuale al servizio della comunità. Ma è una libertà organizzatrice : riassume il gruppo dando ordini; e tali ordini, come abbiamo visto, hanno l'effetto di suscitare la libera *praxis* di ciascuno - sepolta sotto l'istituzionalità - e ad un tempo di alienarla, realizzandosi come *alterità* per suo tramite. Orbene, al livello di questa alienazione, la presenza dell'Altro è prodotta come succedaneo dell'ubiquità del *medesimo* : in ciascuno il sovrano è presente come Altro nel momento in cui viene obbedito. Onde ciascuno si allontana un po' dallo statuto d'alterità rispetto agli Altri, poiché *diventa il medesimo* come latore dell'Altro universale e come da questi mediato nei suoi rapporti con tutti.

Senonché l'ambiguità del terzo obbediente, nella sua relazione con la volontà Altra da lui attuata, mette in sufficiente risalto la funzione e, per così dire, lo scacco della sovranità, come riunificazione pratica di un gruppo istituzionalizzato. Non è possibile, infatti, decidere *a priori* se i membri del gruppo si trovino riuniti in *una praxis comune* che essi riscoprono, in occasione di ordini particolari ed operazioni sovrane, o se essi trovino unità, nel senso di individualità organica, nella persona del *loro* sovrano, per ricevere poi, da lui, la sua stessa volontà sotto forma di fine comune. Ritroviamo qui i limiti invalicabili della dialettica costituita : se il gruppo cerca il suo essere-comune nell'istituzione di sovranità, tale essere si dissipa in esteriorità astratta; se vuole cogliere nel concreto la propria unità ontologica (che, si è visto, non c'è) viene a urtare contro una individualità inorganica e insuperabile; e questa individualità insuperabile si presenta anch'essa come superamento di ogni molteplicità d'individui (poiché, appunto, si realizza come *il* gruppo, nell'ambito del gruppo). *L'incarnazione*, come fatto di sovranità, l'autoprodursi del gruppo nella forma di *quella* persona particolare, con *quei* caratteri singoli, *quelle* malattie, *quell'età*, *quell'irriducibile* fisionomia, è la manifestazione di un'impossibilità costituzionale e da noi lungamente rilevata : è impossibile, per una molteplicità sia pur interiorizzata in ciascuno dei suoi membri e negata, prodursi per se medesima e

in se medesima sotto un altro statuto ontologico che quello della dispersione per inerzia o quello dell'individualità organica. Quest'ultima forma d'essere, perfettamente inadeguata al gruppo, ma sostenuta dall'istituzione come realtà comune, si presenta ad ogni membro del gruppo sia come *generalità* (istituzionalità), sia come individualità pratica omogenea ad ogni individualità separata (ma superiore per potenza, dignità, ecc.), sia come condensarsi del *comune* sotto una pressione infinita che l'avrebbe trasformato in *idiosincrasia*. Il capo futuro, figlio del capo presente, è appena nato : i terzi adorano nel bambino il gruppo che essi ed i loro figli faranno in avvenire. Quando, infatti, il modo di reclutamento è definito come eredità delle funzioni, il gruppo rinasce materializzato, concretizzato, prodotto come *il figlio primogenito* del capo; rinasce *secondo la carne*, ricreato dalla virilità di uno solo, e il suo essere-inerte, nella struttura riflessiva, ritorna su di lui come superato e trasformato in unità vivente e carnale. Nello stesso tempo, egli è il padre, come *praxis* organica alla struttura comune. L'insuperabilità formale dell'integrazione biologica si realizza concretamente nei gruppi istituzionali con l'insuperabilità del terzo.

Così, in un gruppo corroso dalle serialità, il sovrano (nella sua quasi-sovrانità) si presenta anzitutto come *organo d'integrazione*. Insuperabile, la sua quasi-sovrانità lo mette al di sopra della ricorrenza; vivo ed uno, egli rivela al gruppo mezzo morto l'unità comune, in quanto sintesi simmetrica del corpo umano. Mediazione universale, egli rompe dappertutto la reciprocità quando essa esiste, e i rapporti fra i terzi superati possono stabilirsi solo tramite la sua mediazione. Ma, per l'appunto, egli sorge nel momento in cui tali rapporti esistono sempre di meno. La sua presenza istituita contribuisce certo a degradarli ancora : perlomeno li ristabilisce come *suoi stessi prodotti* (in altri termini, crea sovrانamente e per ordine una reciprocità concreta e pratica tra gli uni e gli altri sottogruppi o individui). Tale rapporto è irrigidito in quanto egli ha la sua ragione d'essere fuori di sé nella *praxis* dell'Altro e si mantiene per questo unico motivo. L'individuo istituzionale, però, diffida delle *libere relazioni* che fanno incombere dappertutto la minaccia della libertà di ciascuno come dissoluzione del monolitismo istituzionale : egli comprende l'integrazione come

un impasto che dissolverà l'alterità di un'inerzia d'omogeneità (che egli ritiene l'Essere del gruppo, ritrovato). Nella relazione mediata, al tempo della diffidenza, il terzo insuperabile si fa garanzia di ogni terzo per l'altro, ognuno viene all'altro come il progetto comune in quanto è particolareggiato da una volontà individuale. E quando il sovrano organizza — direttamente o tramite gli uffici -nuovi sottogruppi, egli è *il corpo* del corpo costituito, il suo decreto è l'ambito pratico e imperativo in cui ad ogni membro del sottogruppo è avvenuto di rinascere, in una prospettiva definita altrove e dall'Altro e con poteri che gli vengono dal gruppo in quanto sono stati definiti dal beneplacito di un singolo individuo. Tali reciprocità (e limiti di competenza, ecc.) *come altre* sono per ciascuno il concreto, il *vivente* medesimo, in quanto il loro carattere malgrado tutto sintetico e la loro alterità rappresentano in ognuno e per tutti una difesa contro il seriale (vittoria dell'inorganico sull'organismo pratico) per l'alienazione totale e reciproca di tutti gli organismi pratici ad uno solo. L'ultima parola non è più *la polvere* (sei polvere e polvere tornerai) ma la totalità vivente. E, anche nell'isolamento seriale, obbedire e riferire il sovrano libera ciascuno dalla sua ganga d'inerzia: non potendo sostenere rapporti con tutti e realizzare l'inessenzialità della sua persona e l'essenzialità dell'essere comune, ciascuno si realizza, nel rispetto, nel timore, nella fedeltà incondizionata e talvolta nell'adorazione, come incarnazione inessenziale del tutto, ossia del sovrano. Qui il rapporto è capovolto : il sovrano incarnava l'impossibile unità ontologica come unità organica e individuale di tutti in uno solo; inversamente, però, ognuno può riferirsi concretamente al tutto-sovrano di cui si rende parte costituita e insieme - il che è poi lo stesso sebbene gli orientamenti logici siano diversi -incarnazione inessenziale. Questo alienarsi di un individuo qualunque all'individuo-totalità, rappresenta una degradazione più profonda del gruppo come *praxis* comune; ma nello stesso tempo resuscita il rapporto *strutturale* in una forma imbastardita. Quest'ultimo si definiva nell'unità pratica e in essa sola, come relazione sintetica fra la parte e la totalizzazione; sembra che qui si riproduca come rapporto ontologico fra un elemento in via di massificazione e la totalità che si riafferma come già fatta.

Ma questa percezione pratica dell'inessenzialità deriva a

ciascuno dal fatto che la quasi-sovrانità, in quanto insuperabilità, lo costituisce dal di fuori in quasi-oggetto. Non teoricamente e con discorsi o cerimonie (benché possano essercene) ma *praticamente*, con il riassetamento continuo che gli apparati di sovranità operano *per ordine*, e che si fanno a tutti i livelli, mediante manipolazioni esercitate su tutti e ciascuno. Questo riassetamento è destinato in linea di massima a favorire l'integrazione del gruppo in funzione degli obbiettivi trascendenti che si impongono. Si realizza come un mezzo all'interno di questo mondo chiuso determinato dal fascio di raggi che uniscono il sovrano all'oggetto (l'oggetto esterno da produrre, da distruggere, ecc.). Perciò nella manipolazione e nel comando, egli ritrova la *praxis* comune ma sotto forma di volontà individuata. Poco importa : tale volontà s'irradia da una fonte unica, si trasmette attraverso apparati precisi e determina un campo di volontà pura, in cui ogni quasi-oggetto si ritrova *nella sua quasi oggettività* come prodotto, punto d'applicazione e trasmettitore della *volontà* altrà. L'essenziale per lui, è che tale volontà sia *una*, che il suo svolgimento pratico si riduca alla temporalizzazione dell'unità organica del sovrano e *soprattutto* che il suo obbiettivo immediato sia d'imporre (con il suo comando, con la costrizione, se è necessario con il terrore) l'unità biologica a tutti i livelli di dispersione, contro la molteplicità d'alterità e come statuto ontologico della totalità. Prodotto dal terrore,¹³ il sovrano deve diventare l'agente responsabile del terrore : ognuno abbandona la propria diffidenza a vantaggio del terzo insuperabile, purché questi eserciti su ciascuno la diffidenza di tutti. Di fatto, la ricorrenza rimane, la diffidenza ricorrente si aggrava, perché diventa *potere* (dovere di denunciare il vicino agli apparati della sovranità, potere sovrano di liquidare ciascuno in particolare) e soprattutto la circolarità seriale come unità di fuga è oggetto, di un'operazione permanente e sovrana che mira a distruggerla : l'apparente progresso della mia riflessività deriva qui dal fatto che il terzo insuperabile, *dalla sua posizione elevata*, crede di adottare punti di vista sintetici rispetto al campo comune quando invece, in realtà, le trasmissioni serializzano necessariamente le sue informazioni (crede di vedere e non vede niente, tranne visioni altre e già cristallizzate, che gli altri danno e che vengono prese al livello

comune). La politica d'integrazione corrisponde a quei punti di vista sintetici : il sovrano, valendosi dei suoi apparati, vuol costituire il gruppo come oggetto pratico ma vivo. Per quel prodotto della diffidenza e della separazione che considera sospetta - e quindi da liquidare sull'istante - ogni pluralità ed ogni alterità, il solo tipo d'unità insospettabile è la propria unità pratica e le strutture ontologiche che si sviluppano in essa : insomma, l'unità dell'organismo; la sua mano destra ha fiducia nella sua mano sinistra e in nessun'altra mano. Per un rovesciamento intelligibile della contraddizione, tale potere, istituzionalmente definito come reinteriorizzazione continua del gruppo in esteriorizzazione, rappresenta già in se stesso e ontologicamente l'impossibilità dell'essere comune; ma proprio in nome della sua funzione pratica, l'integrazione, egli si sforza autoritariamente (e per la violenza del bisogno) di realizzare come essere comune del gruppo l'*essere-organico* che contrassegna appunto l'impossibilità che la *praxis* comune si fondi su di un essere comune. Nelle pratiche d'autorità, l'impossibilità di darsi uno statuto ontologico diventa, nel gruppo, riduzione violenta e vana dei terzi, da parte dei terzi regolatori ad un *altro* statuto ontologico, irrealizzabile per definizione. Ecco almeno quel che il sovrano «ritiene» di fare e quel che si «ritiene che egli faccia» : ma non troviamo qui la contraddizione fra i due statuti ontologici : il conio e la manipolazione dei terzi, mirando a costituire unità organiche, producono in realtà dei quasi-oggetti inorganici la cui inerzia sostiene gli ordini sovrani come quella della cera sostiene il sigillo. E le condotte di ogni terzo, come molecole del quasi-oggetto, vanno, dalla realizzazione entusiasta di una volontà altra, alla accettazione passiva e rassegnata di questa volontà medesima. Così la *praxis* del sovrano sul gruppo - in quanto ad un tempo trascendente e immanente - si esprime successivamente e persino simultaneamente, in molti casi, con due tipi di determinazione del discorso : talora il risultato perseguito si esprime in termini di unità meccanica, e il gruppo è la macchina che il sovrano fa funzionare (*perinde ac cadaver*), e talaltra il gruppo si definisce come il sovrano-prolungato, cioè come le paia di braccia, di gambe e d'occhi che genera per realizzare l'obbiettivo comune. In realtà, però, la seconda determinazione verbale si riferisce alla sovranità-

mistificazione, mentre la prima rivela necessariamente la funzione sovrana come spodestamento, alienazione e massificazione. La falsa unità dei quasi-oggetti comuni (strumentalità) non può formarsi infatti che su un processo accelerato di passivizzazione; così, quando la costrizione si allenta, gli individui ritornano ad una dispersione molecolare che li separa ancor più della alterità anteriore.

Si può dire che il sovrano sia il mezzo scelto dal gruppo per mantenere, in talune circostanze definite, la sua unità? Sì e no. Di fatto la comparsa del sovrano è il risultato di un *processo*. Nella ricorrenza circolare, il minimo corto circuito basta a creare la sovranità : e questo corto circuito avviene, in determinate condizioni, come rafforzamento del differenziale grazie alla ricorrenza. Nell'universale impotenza quest'ultimo verrà a puntellarsi su di un sottogruppo e su di un individuo i cui caratteri differenziali rendano la reciprocità meno evidente e si producano come nessi univoci d'interiorità. In realtà, tali caratteri (quali che siano) non possono sottrarre il futuro sovrano al rapporto reciproco, finché il gruppo non sia minato dall'alterità. Invece, nel gruppo in via di istituzionalizzarsi, l'impotenza come separazione ricorrente dei pari svela a ciascuno la potenza di fatto che alcuni hanno come insuperabilità. Non soltanto perché la paralisi seriale impedisce a ciascuno di acquistare per se stesso tali caratteri, ma soprattutto perché - quali che siano - il gruppo, ancora efficace nel suo obbiettivo trascendente, ma pervaso d'inerzia nelle sue relazioni interne, non ha in realtà alcuna potenza comune da contrapporre alle forze di questo o quell'individuo. Tale è il processo: i sovrani possibili sono messi a posto e i terzi non hanno niente da accettare o da fondare, perché sono incapaci di rifiutare qualcosa. Il sovrano, quando assume il potere, fonda se stesso come libero superamento orientato della passività comune : sarà la ricomparsa in seno al gruppo costituito della libertà come Ragione costituente.

La potenza di fatto - in quanto consolidata dalla ricorrenza - precede il potere o potenza di diritto. Ma, perché l'insuperabilità passi dal fatto al diritto, occorre che la potenza si istituzionalizzi. Qui si ritrova, attraverso le istituzioni, una specie di finalità passiva : la necessità sentita da tutti di lasciare che il sistema istituzionale si perda in esteriorità, senza

cauzione né unità interna, oppure di reinteriorizzarla come sistema strumentale *utilizzato* in una temporalizzazione singolare ed unica. Tale è l'esigenza delle pratiche istituzionali in quanto pratiche-processo sostenute nel loro essere dall'impotenza e dalla libertà di ciascuno. Ciò significa dunque che il movimento d'istituzionalizzazione comporta in se stesso, come sua sola possibilità di compimento, l'istituzionalizzazione dell'individuo pratico in quanto tale o, se si preferisce, della libertà di uno solo come istituzione. Con la comparsa della libera *praxis*, infatti, tutto il movimento d'istituzionalità si rovescia su se stesso e ridiventa campo pratico e strumentalità. Così l'autorità come unità interna delle istituzioni è richiesta dal loro essere stesso (per la contraddizione tra la loro efficacia pratica e la loro inerzia di dispersione). L'espulsione della libertà individuale da parte dell'inerte diventerebbe occasione di una ricaduta al pratico-inerte, se la libertà comune e trascendente non s'incarnasse nella libera *praxis* di un organismo istituzionalizzato; attraverso l'istituzione, ognuno si spoglia della sua libertà a vantaggio dell'efficienza inerte, ma la ritrova alla sommità nella duplice forma indifferenziata di libertà comune e di libertà singola; e l'ordine la reincarna in lui come libertà di un Altro che si attua grazie a lui.

Questi ultimi rilievi tendono a mostrare che la sovranità del terzo insuperabile sorge, in un gruppo in via d'istituzionalizzarsi, quando l'esigenza vuota ed inerte del sistema istituzionale, reclamando la sua unità, coincide con il bloccaggio della ricorrenza, grazie a una superiorità materiale e accidentale. C'è integrazione della potenza di fatto alla generalità del potere, e quindi di un processo d'impotenza, costituente un certo uomo o un certo insieme *dall'esterno*, come più forte o più ricco *degli Altri* (o - come accade nei primi tempi dell'autorità feudale - come: colui-che-possiede-un-cavallo), a una finalità passiva, nascente nel sistema istituzionale dal carattere ancora pratico degli uomini istituzionalizzati. La potenza di fatto conferisce un carattere pratico all'istituzione : infatti l'istituzione di sovranità non designa il sovrano come unità passiva del sistema, ma come la forza unificante che lo condensa, l'integra e lo cambia per l'uso che ne fa. L'istituzione, in compenso, in quanto conserva in sé le esigenze del Terrore e della violenza, *reclama* e legittima la

forza. Nelle altre funzioni, il *potere* di ogni individuo specializzato può implicare il diritto di reclamare l'appoggio della forza, ma la forza propriamente detta non è il contenuto del potere. Anzi, la riunificazione dello scheletro istituzionale esige che il lavoro esercitato dalle istituzioni (e all'occorrenza contro di esse) sia direttamente il prodotto della forza sovrana; la forza unificante è il contenuto immediato del potere sovrano. In tal senso la forza è, in pari tempo, il diritto e il dovere dell'autorità : è la concentrazione in uno solo del Terrore come lotta contro la serialità. Tale concentrazione, però, non sarebbe che un'idea o un'esigenza materiale del sistema, se il terzo regolatore *non fosse già dotato* della forza necessaria. Insomma, la sovranità *non crea* la forza sovrana, ma trasforma in sovrana la forza *già data* del sovrano.¹⁴ Tuttavia questa forza positiva è infima rispetto alle forze reali di cui disporrebbe il gruppo se dissolvesse la sua serialità nascente. Così il rapporto d'insuperabilità è originariamente quello d'una forza relativamente debole con un'impotenza generalizzata. A questo livello si svela una delle contraddizioni proprie della sovranità : il sovrano regna per e sull'impotenza di tutti; la loro unione pratica e viva renderebbe la sua funzione inutile e d'altronde impossibile da esercitarsi. Eppure la sua operazione peculiare consiste nel lottare contro l'invasione del gruppo da parte della serialità, ossia contro le condizioni medesime che rendono il suo ufficio legittimo e possibile. Abbiamo visto come la contraddizione si risolva, nella pratica, con una nuova forma d'alienazione : quella di tutti e di ciascuno ad uno solo. Per evitare la ricaduta nel campo pratico-inerte, ciascuno si rende oggetto passivo o attuazione inessenziale per la libertà dell'Altro. Con la sovranità, il gruppo si aliena a un solo uomo per evitare d'alienarsi all'insieme materiale ed umano; ciascuno prova, infatti, la sua alienazione come *vita* (come vita di un Altro attraverso la propria vita), anziché provarla come morte (come reificazione di tutte le sue relazioni).

Tuttavia, la relazione sintetica del sovrano con tutti attraverso le istituzioni presenta una contraddizione nuova, dovuta alla tensione «immanenza-trascendenza», che in lui ha prodotto solo una quasi-sovrano, ed alla sua insuperabilità che, senza strapparla al gruppo, lo rende estraneo a tutti i terzi. Questa quasi-sovrano, in quanto insuperabile,

realizzando l'integrazione, tratta l'insieme del gruppo come un campo di materialità inorganica o come un prologamento organizzato dei suoi organi. Tale operazione ha lo scopo di realizzare una *praxis*, di raggiungere un obbiettivo trascendente; e il rapporto essenziale si pone come quello *del sovrano con l'oggetto*. Diventa allora impossibile decidere *a priori* se l'oggettivazione pratica sarà quella del sovrano per mezzo del suo gruppo o quella del gruppo con la mediazione del sovrano, o, in altri termini, se lo scopo è l'oggetto dell'individuo sovrano come tale (nella sua individualità pratica), raggiunto con strumenti *comuni* (mettendo all'opera una molteplicità d'individui comuni), oppure se è scopo comune conseguito da un'azione comune che si è precisata, riflessa e organizzata per mezzo di un regolatore insuperabile. L'oggetto è forse l'oggettivazione *di un regno*, oppure è quella degli uomini che hanno vissuto questo regno, che l'hanno sostenuto e che l'hanno fatto? Tutta l'indeterminazione risalta dalle parole «mio popolo» che significano tanto *il popolo che mi appartiene* quanto *il popolo a cui appartengo*. Non servirebbe a nulla dichiarare che il sovrano è il prodotto definito di istituzioni date e che si propone finalità costanti (definite dalle condizioni e dalle possibilità-costanti della geopolitica : abbattere la casa d'Austria, ecc.) che può raggiungere solo con strumenti definiti, quali le istituzioni. L'abbiamo già detto ma ciò non tocca il problema e non basta nemmeno dichiarare semplicemente che il sovrano come prodotto del gruppo (considerato in quanto molteplicità pratica di individui) esprime, suo malgrado, le relazioni in profondità, i conflitti, le tensioni del gruppo, e che la sua *praxis* non può essere nient'altro che la reinteriorizzazione pratica di tali relazioni umane.

Il problema infatti non è così semplice : sembrerebbe, a dar retta a quelli che vogliono scartarlo, che il sovrano stabilisca la sua autorità su un gruppo in fusione o un gruppo organizzato, vale a dire su uomini pratici e liberi, la cui sola inerzia è fede giurata. In questo caso, infatti, il sovrano sarebbe il semplice mediatore del suo gruppo. Sennonché, non esiste neppure a questo stadio d'integrazione. Siccome però fonda la sua autorità sull'impotenza seriale, siccome sfrutta l'inerzia delle relazioni interne per dotare il gruppo dell'efficienza massima

all'esterno, bisogna pur riconoscere che il suo potere non si fonda sull'accettazione (come atto positivo d'adesione), ma che l'accettazione del potere è un'interiorizzazione dell'impossibilità di rifiutarlo. In altri termini, s'impone per l'impotenza di tutti, e ciascuno l'accetta per barattare l'inerzia con l'obbedienza. Questa parte di nulla, questa «parte del Diavolo» è il véro e proprio sostegno della sovranità. Ognuno obbedisce nella serialità : non tanto perché assuma direttamente la sua obbedienza, quanto piuttosto perché non è sicuro del fatto che il suo vicino non abbia reclamato di obbedire. Ciò non toglie, tutt'altro, che l'ordine sia ricevuto come *legittimo* : ciò impedisce di porre il problema nella sua legittimità. Così, nella misura in cui il sovrano lavora l'inorganico, non è «il suo» gruppo a servirsi di lui come di un *mediatore riflessivo*, ma è proprio lui a servirsi del «suo» gruppo per raggiungere certi fini. E i limiti delle sue opzioni e delle sue decisioni sono senz'altro rilevati dalle istituzioni medesime, suoi strumenti, ossia dal complesso pietrificato degli uomini istituzionalizzati. Ma, anzitutto, all'interno dei suoi limiti, il suo potere è variabile secondo le istituzioni e le circostanze; capita che questo potere sia notevole. Bisogna però soprattutto capire che nel corso del Terrore repressivo che deve esercitare sotto il nome di integrazione, si sono costituite stratificazioni, bloccature e raggruppamenti, ciascuno dei quali contrassegna un provvisorio arresto a questo livello del Terrore, ossia un equilibrio più o meno stabile, e il cui insieme costituisce, ai margini delle istituzioni, una strutturazione passiva del gruppo, una specie di spaccato geologico che è tutt'uno con la *praxis* sovrana sostenuta nella sua unità dall'inerzia di separazione. E tale insieme strutturato, che dipende dalla pratica dell'individuo insuperabile, è sia una formazione materiale che egli sostiene e genera ad ogni istante, e che crollerà alla sua morte, sia l'insieme dei viali e dei sentieri del suo potere : regnando, il sovrano accresce il suo potere, perché fa il gruppo a sua immagine. Naturalmente, è vero anche il contrario : il gruppo si condensa nell'indissolubile unità di un organismo e il sovrano si dilata attraverso le molteplicità del gruppo. Nondimeno resta il fatto che il gruppo, attraverso queste strutture acquisite, esercita su di sé un lavoro extra-istituzionale, che è poi il prolungamento

inerte della *praxis* sovrana. E anche queste condizioni della sovranità bastano ad indicare che non c'è risposta *a priori* al problema posto. A seconda del gruppo, delle istituzioni, delle circostanze, dell'obbiettivo comune, ecc., il sovrano si pone come mediatore del gruppo o come suo fine. E, nella seconda ipotesi, può, secondo i casi, porsi nella sua individualità pratica e libera come fine della comunità, oppure considerare essenziale il sistema istituzionale in quanto ha anch'egli il potere istituzionale di reinteriorizzarlo (e inessenziali la molteplicità dei membri istituzionalizzati). Se l'uomo o l'apparato si pongono per sé, ne risulta per i terzi un'alienazione nuova : quando il fine perseguito dal sovrano fosse davvero l'oggetto comune del gruppo, ognuno non avrebbe più altro scopo che servire il sovrano stesso e perseguirebbe lo scopo comune, non in quanto comune, ma in quanto oggetto della libera *praxis* sovrana.

Tale incarnazione particolare della sovranità è quella appunto che incontriamo il più delle volte nella Storia. La ragione dialettica di ciò è semplice, e la ricordiamo qui solo per scoprire alcune strutture formali della sovranità. Di fatto, la nostra ricerca ci conduce ad un momento nuovo dell'esperienza. Il gruppo istituzionale entra in contatto con le serialità diverse dei non-raggruppati. Esistono, infatti, parecchi obbiettivi possibili e logicamente determinabili : il gruppo può avere lo scopo di produrre e riprodurre la vita dei suoi membri, di lottare contro un altro gruppo e di agire direttamente sui collettivi. A quest'ultimo tipo appartengono tanto i gruppi d'agitazione e i gruppi di propaganda, quanto le associazioni pubblicitarie o i partiti d'apparato ecc. Orbene, nel caso in cui un gruppo ancora efficace (anche se corroso dalla serialità) eserciti un'azione reale sugli individui seriali, la sua azione sulle serie deriva dalla sua unità. A questo livello, possiamo già completare una descrizione che abbiamo fatto a un livello anteriore e più astratto dell'esperienza : parlavamo di un giornale o della radio come di *collettivi*. E non avevamo torto, perché ciascuna legge o ascolta l'opinione degli Altri. Ma quella descrizione mascherava un altro aspetto della realtà, e cioè che quanto viene vissuto e utilizzato come collettivo dalla fuga seriale dell'alterità è *in pari tempo* gruppo organizzato (giornale) o istituzionale (radio di Stato) che si trascende in

un'impresa comune verso i collettivi e gli assembramenti inerti come loro obbiettivi. Orbene, a questo livello, il gruppo è suscettibile di adattarsi al collettivo : non ne ha esperienza; ognuno dei suoi membri è anch'esso - in altri momenti, rispetto ad altri individui - un essere seriale; inoltre ognuno di essi, nel gruppo medesimo, è già serializzato più che a metà; infine, la pratica del mestiere può avergli insegnato l'effetto di questa informazione o di quella dichiarazione, in quanto è prodotta nella sfera privata di una coppia o di una famiglia, e in quanto vi si manifesta come opinione collettiva. A questo livello, la *praxis* del gruppo (a meno che non abbia lo scopo di dissolvere in un dato luogo preciso le inerzie di serialità) è in se stessa e per tutti i suoi membri l'utilizzazione razionale della ricorrenza. Muovendo dall'impotenza, dalla separazione, e sapendo che ogni pensiero in ogni individuo è pensiero dell'Altro, essi manovrano e manipolano la materia inerte del loro lavoro. Il gruppo come totalizzazione pratica, organizzandosi nell'unità delle sue direttive attraverso il pensiero pratico, che rivela e combina all'esterno gli elementi d'alterità, diventa la libera unità sintetica dell'alterità in quanto tale, cioè fonda l'efficacia della sua azione sull'impotenza e sulla dispersione dei suoi oggetti. E il progetto pubblicitario, il film da vedere o l'opinione da sostenere si insinua in ogni *Altro* con un coefficiente speciale d'alterità che, come abbiamo visto, indica che il pensiero-altro, nella serialità, *deve* reinteriorizzare e riattuare il pensiero dell'Altro. Così, il gruppo che lavora un assembramento inerte, si presenta, rispetto a questo assembramento ed *in esso*, come un sovrano in un gruppo istituzionalizzato, con la differenza che, negli esempi citati, la sua azione non ha carattere istituzionale. Ciò non vuol dire che si manovrino i collettivi come si vuole. Abbiamo anzi visto che queste fughe seriali hanno leggi inflessibili. Ma neppure il sovrano, quali che siano le sue possibilità di scelta, manovra il gruppo a modo suo, così come l'operaio o un tecnico non fanno quel che vogliono degli utensili e del materiale. La questione non sta qui : quel che conta è il fatto che il gruppo sia *attivo* e che l'uomo del pratico-inerte sia suo *oggetto passivo* - non in quanto organismo pratico ma in quanto Altro. Ed è anche il fatto che questa azione, che riordina il campo pratico, abbia il risultato e lo scopo di

fabbricare assembramenti inerti, affinché la forza medesima dell'inerzia produca un risultato scontato. In tal senso, il gruppo organizzato esercita la sua *sovranità* sui collettivi, poiché si comporta nei loro confronti come un individuo nei confronti degli oggetti del suo campo pratico, e poiché agisce su di essi conformemente alle loro leggi, vale a dire utilizzando le loro relazioni d'esteriorità. In tal senso, quando si tratta di un gruppo istituzionalizzato e che possiede, in una forma o in un'altra, il suo sovrano, costui diventa sovrano del collettivo in quanto è sovrano del gruppo. Una sola restrizione, ma fondamentale: questa sovranità non è istituzionalizzata. Ad ogni modo, Hearst, magnate della stampa conservatrice, era sovrano e regnava sull'opinione pubblica. Del resto, l'assembramento inerte è tanto più vicino ad accettare l'istituzionalità del sovrano quanto più pensa quest'ultimo nell'impotenza seriale e attraverso l'alterità indefinita; ciò vuol dire che egli appare ad ogni membro della serie come beneficiario di quella ricorrenza indefinita che si chiama opinione pubblica. Questo sovrano è uomo ed infinito; è fuori dal pratico-inerte e la sua libertà si oppone all'alienazione subita dell'alterità. L'azione del gruppo sull'assembramento si concepisce sinteticamente in base alla conoscenza del seriale e si realizza serialmente con la serializzazione diretta e controllata degli agenti. Ma quando, nell'assembramento, gli individui separati risalgono dalla serialità prodotta (stampa, radio, ecc.) a quel determinato individuo che dirige l'operazione, quell'AI-tro, che è altro da tutti loro per la sua unità organica e pratica e per il suo potere, sembra determinare - e determina difatti - la loro fuga indefinita, suscitando in essa un'astratta unità totalizzante: in lui si condensa la serie indefinita dei giornali e degli *altri* lettori; in lui la ricorrenza è libera temporalizzazione; in lui l'opinione pubblica è *un* pensiero individuale e datato, una libera determinazione del discorso, senza cessare tuttavia di moltiplicarsi all'infinito nel pratico-inerte. In base a queste considerazioni formali, volevo semplicemente indicare che il sovrano, come sola libertà pratica del gruppo, suscitava, con la sua unità, un fantasma astratto d'unità nella serie, e che tale rapporto si riduce, in definitiva, ad una degradazione del suo rapporto con i terzi della comunità. Per questa ragione, quando

un'urgenza minaccia un insieme concreto formato da un gruppo e da un assembramento (dato che il materiale del gruppo è l'assembramento) o quando la divisione delle funzioni rende necessaria una regolazione, il gruppo può arrogarsi il potere di distribuire i compiti ai membri delle serie e questi possono accettarli senza uscire dalla serialità : bisogna anche dire che la presenza di gruppi costituiti - a meno che non abbiano lo scopo esplicito di dissolvere la serialità - impedisce la formazione di gruppi in fusione prelevati sul collettivo (o la rende in ogni caso più difficile). L'unità indotta è sufficiente; la liquidazione dell'alterità si compie quando non c'è nessun altro mezzo di lotta o nessun'altra speranza. Gli ordini sono accettati, quando il gruppo esiste, sia per semplice impotenza di rifiutare, sia perché l'unità trascendente del gruppo costituisce per ogni *altro* l'economia di un'unificazione pericolosa. E il gruppo mobilitatore può imporre le sue istituzioni alla serie, perché queste sono omogenee a quella, in quanto sono rimaste pratiche di impotenza. Sennonché le istituzioni, diventando seriali, degradano ancora un po' di più e diventano processi subiti, il cui significato concreto si perde nell'ambito dell'esteriorità. Per ogni *Altro* dell'assembramento, basterà sapere che l'insieme istituzionale assume di nuovo un senso nel sovrano. In tale senso, i collettivi e gli assembramenti inerti non legittimano mai la sovranità, né le istituzioni : le accettano per impotenza e perché sono legittimati già *dagli Altri* (quelli del gruppo). In certo qual modo, per l'ambito dell'alterità, il solo fatto che un gruppo esista fuori di essi e nella sua unità sintetica, costituisce già il fondamento della legittimità. Non per loro : *per esso*. Il gruppo è legittimo, perché si è autoprodotto nell'ambito che si rifiuta per principio all'assembramento. Insomma, attraverso l'altro dell'alterità, il gruppo è *come tale* (come sua propria produzione in base al limo seriale) legittimo, in quanto realizza per se stesso e (determinando l'impotenza in profondità) manifesta per tutti l'azione della libertà contro la necessità. Ciò significa che, tramite il gruppo, la sovranità della *praxis* sul pratico-inerte si manifesta alla serialità come fondamento e rifiuto impotente dell'attività passiva. La libera attività si manifesta *in un altrove* all'attività passiva come regno assoluto del diritto. E questo regno assoluto, essendo negazione del pratico-inerte,

comporta, almeno come rapporto astratto, il potere univoco di fare saltare, in ogni Altro, le catene della serialità. In questo senso, benché il collettivo non abbia *alcuna qualità* per conferire la sovranità né alcuna struttura che gliene dia la possibilità, può coglierla come modo d'esistenza proprio di talune forme pratiche di socialità, e può persino, nel caso di un gruppo istituzionale, risalire sino alla fonte della totalizzazione, sino alla libertà individuale intesa come volontà di tutti. E la sua relazione con il gruppo (tranne se il gruppo ha generato gruppi antagonisti, rivalità o concorrenze, ecc.) può essere la sottomissione d'inerzia, sia perché si manipola in ciascuno l'Altro, sia perché ogni Altro avverte nell'Altro e grazie all'Altro il gruppo come libertà creatrice di se stessa, della sua legittimità e di ogni legittimità, e, nello stesso movimento, l'assembramento come estraneo per principio a ogni statuto della sua legittimità (né giustificata, né ingiustificata : il problema della giustificazione non si pone *a priori* in quel che lo concerne). Inoltre, maneggiato come oggetto inerte e come Altro, la manipolazione non muta ogni Altro; ma l'intenzione di produrre un effetto con la trasformazione di tutta la serie suscita, nel luogo stesso dell'alterità, una specie di unità trascendentale *in quanto Altra'*, la relazione d'esteriorità, lavorata nel collettivo dal gruppo, assume, per ogni Altro, un significato sintetico *ineffettuabile* : tale indice di separazione, in quanto il gruppo si degni di farne uso per la sua impresa unitaria, diventa *laggiù*, nell'insuperabilità, unità nascosta dell'alterità.

Questi rilievi non riguardano affatto l'origine storica della sovranità, ma soltanto relazioni logiche e dialettiche perfettamente astratte, tali però che ogni interpretazione storica dovrà contenerle in sé come propria intelligibilità. Nel gruppo, infatti, il dato della sovranità è semplice o relativamente semplice. Ma gli insiemi in cui la sovranità, in qualsiasi forma, si manifesta nel suo pieno sviluppo e nella sua intera potenza sono le *società*. E sappiamo già che una società non è un gruppo, né un raggruppamento di gruppi in lotta gli uni contro gli altri : i *collettivi* sono in pari tempo la matrice e la tomba dei gruppi, rimangono come la socialità insuperabile del pratico-inerte, alimentano i gruppi, li sostengono e li superano dappertutto con la loro indefinita molteplicità. Se i

gruppi sono parecchi, il collettivo è mediazione o campo di battaglia. Così la società, affrontata astrattissimamente dall'esperienza dialettica, a questo momento del suo svolgimento, ci dischiude la sua struttura più formale e più indeterminata : nella sfera materiale dei bisogni, dei pericoli, degli strumenti e delle tecniche, non può esserci società senza che ci siano, in un modo o nell'altro, molteplicità urna-ne riunite *da* un contenente o *da un suolo*, senza che tali molteplicità siano distribuite, dallo svolgimento medesimo della Storia, in gruppi e in serie, e senza che il rapporto interno e fondamentale della società — che si tratti di produzione (divisione del lavoro), di consumo (tipo di distribuzione) o di difesa contro il nemico (assegnazione dei compiti) - sia in sostanza *quello dei gruppi con le serie*. E tra le numerose differenziazioni di questa relazione interna, una delle più immediatamente avvertibili è l'insieme istituzionale, dissimulato e riunificato dall'istituzione sovrana, lo Stato, in quanto un gruppo ristretto d'organizzatori, d'amministratori e di propagandisti s'incaricano d'imporre le istituzioni *modificate* nei collettivi, in quanto nessi seriali unenti serialità. Insomma, quel che si chiama Stato non può, in nessun caso passare per il prodotto o per l'espressione della totalità degli individui sociali e neanche della loro maggioranza, poiché tale maggioranza è *in ogni caso* seriale ed esprimerà i suoi bisogni e le sue rivendicazioni soltanto liquidandosi come serie a vantaggio di un gruppo largo (che si erige subito contro l'autorità o la rende *in ogni caso* inoperante). Proprio al livello del gruppo largo l'alterità, dissolvendosi, lascia che i bisogni o gli obbiettivi concreti si costituiscano come realtà *comuni*. E l'idea di una sovranità popolare diffusa che s'incarnerebbe nel sovrano è una mistificazione. Non esiste sovranità diffusa : l'individuo organico è sovrano nella solitudine astratta del lavoro; di fatto, è immediatamente alienato nel pratico-inerte, dove impara *la necessità* dell'impotenza (o l'impotenza come necessità alla base della sua libertà pratica). Al livello della serie, il potere giuridico e istituzionale è interamente rifiutato alle molteplicità umane, per la struttura medesima delle loro relazioni d'esteriorità. Così, gli assembramenti interni non hanno né potere, né qualità per assumere o per rifiutare lo Stato. Lungi dal salire dal collettivo al sovrano, la sovranità

(come comando, fantasma d'unità, legittimità della libertà) discende dal sovrano a modificare i collettivi senza mutarne la struttura di passività. Quanto poi all'istituzione come tale e al potere concreto che la compie, sappiamo che sono prodotti *nel gruppo* quando questo s'istituzionalizza e che un processo-*praxis* ne assicura l'efficacia e conserva una certa unità a una comunità in via di serializzarsi.

Perciò, in una società data, lo Stato non è né legittimo né illegittimo ; è legittimo nel gruppo perché è prodotto in un ambito di fede giurata. Ma *quella legittimità*, non ce l'ha davvero in quanto la sua azione si esercita sui collettivi, poiché *gli Altri* non hanno giurato niente né ai gruppi, né gli uni agli altri. Tuttavia, come abbiamo appena visto, *gli Altri* non pretendono che sia illegittimo; o, per lo meno, finché non costituiscono loro stessi un gruppo. Non lo pretendono *anzitutto* per impotenza : non hanno modo alcuno, in quanto serie, di contestare o di fondare una legittimità; *inoltre* perché il gruppo, qualunque sia, sembra fondare la propria legittimità in quanto è pervenuto da solo e liberamente all'esistenza e quando viene colto dall'*Altro* e in alterità come significato sintetico *altrove* dei suoi rapporti d'esteriorità e come astratta e permanente possibilità *anche* per il collettivo di diventare raggruppamento. C'è dunque *qualcosa* come un'accettazione, ma è in se stessa inefficace, poiché si riduce, in ogni altro, a una presa di coscienza dell'impotente ricorrenza. Obbedisco perché *non posso* fare altrimenti; il che appunto conferisce pseudo-legittimità seriale al sovrano : il suo potere di comandare prova che è di natura diversa dalla mia o, se si vuole, che è libertà. Se però fossi membro del gruppo, ritroverei la mia libertà, in una maniera o nell'altra, in quella del sovrano e magari, come abbiamo visto, nell'alienazione del terzo al vivo organismo del terzo insuperabile. Così sono legato al sovrano, così posso perseguire i suoi fini come fini comuni, quindi come i miei, anche se egli è già per me, come pura unità di violenza integratrice, *il mio* fine insuperabile. Ma siccome l'istituzione si mantiene nella serie come pura inerzia, siccome appartiene -dal momento in cui un'abile pratica l'ha imposta - al mondo delle costrizioni pratico-inerti, siccome si presenta come esigenza e non come significato sintetico in seno a una totalizzazione, essa sorge nel collettivo (come inerte

ripetizione) nella forma pura e semplice di *realtà* (costrizione di fatto), pur conservando un carattere d'esteriorità sacro in quanto rinvia, tramite intenzioni vuote alla libera folgorazione che l'ha creata. È l'elemento *realista* che predomina : non si rifiuta, non «si cerca di comprendere», si dice «È così». Avviene, da questo punto di vista, un'assimilazione profonda fra tutte le negazioni che riducono all'impotenza, che si tratti di alienazioni scaturenti dalla serialità stessa, d'impossibilità risultanti dal regime economico e sociale nella congiuntura, o di ordinanze sovrane «esecutorie». La realtà, ha detto giustamente Mascolo - ma senza aver saputo capire perché le cose stiano così - è, per lo sfruttato, l'unità di tutte le impossibilità che lo definiscono negativamente. Lo Stato è dunque *anzitutto un gruppo* che si riordina senza sosta, e modifica la sua composizione con un riordinamento parziale - discontinuo o continuo - dei suoi membri. All'interno del gruppo, l'autorità del sovrano si fonda sugli istituti e sulle loro esigenze, sulla necessità d'assicurare l'unità rigorosa dell'apparato di fronte alla dispersione delle serie. In altri termini, il gruppo integrato si è proposto il fine di manipolare i collettivi senza farli uscire dalla serialità, e di fondare il suo potere sull'eterogeneità del suo essere e dell'essere seriale. L'impotenza della serie come alterità fuggevole è fonte della potenza, ma anche dei limiti dello stato : sempre viva, sempre obbedita *qui*, l'autorità è sempre minacciata *altrove* e proprio nel momento in cui l'Altro *di qui* le obbedisce.

Questa radicale eterogeneità fra lo Stato e gli assembramenti inerti fornisce la vera intelligibilità dello svolgimento storico della sovranità. Se ci sono classi, infatti (cioè se l'esperienza pratica e storica ce ne fa assumere coscienza), lo Stato s'istituisce nella loro lotta come l'organo della classe (o delle classi) di sfruttamento e mantiene, mediante costrizione, lo statuto delle classi oppresse. In realtà, vedremo presto, quando raggiungeremo infine il concreto, che le classi sono un mobile insieme di gruppi e di serie; all'interno di ciascuna, le circostanze suscitano comunità pratiche che tentano raggruppamenti sotto la spinta di certe urgenze e che finiscono per ricadere, più o meno, nella serialità. Questi raggruppamenti però, se hanno luogo, come abbiamo supposto, in seno ad una società in cui le classi dominanti

s'oppongono alle classi dominate, sono radicalmente diverse a seconda che operino nelle une o nelle altre; se si realizzano nelle classi dominanti, partecipano necessariamente - qualunque sia il loro scopo - alle pratiche-processo di dominio; se si realizzano nelle classi dominate, contengono in sé, come determinazione fondamentale (e *anche* se possono apparire ad Altri o, più tardi, alla luce degli avvenimenti successi con l'apparenza di veri e propri tradimenti) una prima e astratta negazione della dominazione di classe. Ciò non implica certo che il problema della sovranità non esista nelle classi sfruttate (almeno quando esse si riorganizzano per intensificare la lotta di classe), ma implica che la formazione dello Stato, in quanto istituzione permanente e costrizione esercitata da un gruppo su tutte le serialità, può aver luogo soltanto attraverso una dialettica complessa fra i gruppi e le serie, *all'interno della classe dominante*. Un'organizzazione rivoluzionaria può essere sovrana. Ma lo Stato si costituisce come mediazione tra conflitti interni alla classe dominante, in quanto tali conflitti rischiano d'indebolirla di fronte alle classi dominate. Esso incarna e realizza l'interesse generale della classe dominante al di là degli antagonismi e dei conflitti fra gli interessi particolari. Ciò equivale a dire che la classe dirigente *produce il suo Stato* (che le sue lotte interne producono la possibilità e l'esigenza che un gruppo si formi per difendere l'interesse generale) e che le sue strutture istituzionali si definiranno in base alla realtà concreta (ossia, in ultima analisi, al modo ed ai rapporti di produzione). In tal senso, per esempio, lo Stato borghese del XIX secolo riflette l'unità della società borghese : il suo liberalismo molecolare o il suo programma di non intervento non poggiano tanto sul fatto che lo statuto molecolare della borghesia sia realmente dato, quanto piuttosto sulle esigenze di un processo complicato che sviluppa l'industrializzazione attraverso le contraddizioni e gli antagonismi concorrenziali. L'ordine-*negativo*, qui, s'identifica nell'interesse generale dei capitalisti, come negazione del potere d'associazione e di riunione delle classi sfruttate; si realizza nel rapporto fra le classi dominanti mediante uno sforzo tenace per subordinare le forze dell'aristocrazia fondiaria a quelle del capitalismo industriale e finanziario; infine, all'interno della classe più favorita, consolida una

gerarchia già alquanto pronunciata - almeno in Francia fino al 1848 - assicura il controllo dei banchieri sull'insieme del paese. Ciò significa che assorbe il loro *potere di fatto* di terzo insuperabile e che lo trasforma, attraverso le istituzioni nuove, in potere di diritto. In questo senso, Marx ha ragione di scrivere che «la superstizione politica è la sola a figurarsi oggi giorno che la vita borghese sia mantenuta dallo Stato, mentre invece è lo Stato che è mantenuto dalla vita borghese» (*Sacra Famiglia*, II, 216).

Ha ragione, *purché si aggiunga* che esiste qui un processo circolare e che lo Stato, prodotto e sostenuto dalla classe dominante ed in ascesa, si costituisce come l'organo della sua chiusura e della sua integrazione. E certamente tale integrazione avviene attraverso le circostanze e come totalizzazione storica; il che non toglie *che avvenga grazie ad esso*, almeno in parte. E che, appunto per ciò, conviene non vedere in esso, *né* la realtà concreta della società (come Hegel sembra portato a credere), *né* una pura astrazione epifenomenica che si limiti ad esprimere passivamente mutamenti realizzati nello sviluppo concreto della società reale.

Tanto più che lo Stato non può assumere le sue funzioni se non si pone come mediatore tra le classi di sfruttamento e le classi sfruttate. Lo Stato è una determinazione della classe dominante e tale determinazione viene condizionata dalla lotta fra le classi. Ma si afferma come negazione profonda della lotta fra le classi : certo deriva la propria legittimità da se stesso e le serie non possono che accettarla. Occorre però che l'accettino : occorre che esso si presenti alle classi dominate come loro garanzia. È assolutamente impossibile trascurare il fatto che il governo di Luigi XIV, così come quello di Hitler o come la Convenzione, pretendeva di incarnare i legittimi interessi dell'intero popolo (o della Nazione). Lo Stato si realizza dunque a vantaggio della classe dominante, ma come soppressione pratica dei conflitti di classe in seno alla totalizzazione nazionale. Il termine *mistificazione* è inadatto a designare questa nuova contraddizione: in un certo senso, sì, è una mistificazione e lo Stato mantiene l'ordine *stabilito*; nei conflitti di classe fa pendere, con il suo intervento, la bilancia dalla parte delle classi di sfruttamento. In un altro senso, però,

è davvero sorto come nazionale; dell'insieme sociale assume - e nell'interesse dei privilegiati -una visione totalizzante; vede più lontano degli individui antagonisti e può concepire una politica sociale paternalistica, che deve poi imporre alle classi dominanti, benché essa sia fatta *nel loro interesse*. Lenin l'ha messo in rilievo : lo Stato è arbitro quando i rapporti di forza tendono all'equilibrio. Ma ciò dipende appunto dal fatto che si è già posto per sé di fronte alla classe da cui emana. In realtà questo gruppo, unito, istituzionalizzato, efficace, che deriva da se stesso la propria sovranità interna e che l'impone come legittimità accettata, tenta di realizzarsi e di mantenersi in sé e da se medesimo come *praxis* essenziale e nazionale, servendo gli interessi della classe da cui emana e, *all'occorrenza, contro i suoi interessi* : basta considerare la politica della monarchia francese, tra il XIV e il XVIII secolo, per rendersi conto come essa non si limiti ad offrire la sua mediazione in caso di equilibrio delle forze, ma come susciti tale equilibrio mediante continui rovesciamenti d'alleanze, per contenere i borghesi e gli aristocratici, gli uni mediante gli altri e per prodursi, su questo imbrigliamento (dovuto in parte all'evoluzione sociale e in parte provocato dalla politica economica del governo), come monarchia assoluta.

Così, dal nostro punto di vista formale e quali che siano le ragioni storiche della sua evoluzione nell'una o nell'altra società, lo Stato appartiene alla categoria dei gruppi istituzionalizzati a sovranità specificata; e se distinguiamo tra questi gruppi quelli che lavorano direttamente su un oggetto comune inorganico, quelli che si sono costituiti per lottare contro altri gruppi e quelli la cui oggettivazione esige una manipolazione delle serialità inerti, ecc., è evidente che esso appartenga a quest'ultima classe.¹⁵ Sorto da una certa specie di serialità (la classe dominante), le rimane eterogeneo non meno che alla classe dominata, poiché costituisce la sua forza sulla sua impotenza e poiché si riappropria del potere degli altri (classi dominanti) sugli altri (classi dominate), interiorizzandolo e trasformandolo in diritto. A tutte le classi, oppone l'unità della sua *praxis* e più ancora, forse, almeno nel caso delle società capitaliste, ai padroni, che i loro antagonismi hanno a lungo paralizzato più che non al proletariato, il quale prestissimo ha cercato di sostituire la serialità con l'unione,

cioè con la sua *autonomia*. E, senza alcun dubbio, i più potenti interessi privati possono ad ogni istante condizionare le sue decisioni (come pure, nello stesso tempo, l'evoluzione totalizzante delle circostanze); coalizioni di privilegiati possono distruggerlo e tenerlo in iscacco : però la sua autonomia è in generale preservata, perché esso è per le classi oppresse l'organo della legittimità e perché, nella misura in cui queste accettano che sia la propria legittimazione, i privilegi e le disuguaglianze ricevono anche loro uno statuto giuridico; ogni qual volta una delle classi dirigenti ha voluto abbattere lo Stato, le classi dirette bruscamente raggruppate hanno proseguito l'azione liquidatrice rivolgendola contro le classi che l'avevano iniziata (il caso più noto: la rivoluzione aristocratica ha aperto il cammino sin dall'87 alla rivoluzione borghese e questa alla rivoluzione popolare). In realtà il rovesciamento dello Stato si compie in generale all'interno dell'apparato statale come crisi di sovranità. La ricca borghesia ha potuto arrestare la Rivoluzione quando le conseguenze ultime del Terrore ebbero allontanato i sanculotti dal Comitato di Salute Pubblica. Ma il 9 Termidoro non fu un colpo di stato né una «giornata» (a differenza delle giornate del 31 maggio, 2 giugno, ecc., che erano popolari e *come tali* rivoluzionarie) : fu, all'interno dell'apparato governativo, una crisi dell'autorità risolta legalmente e istituzionalmente. Così, molte trasformazioni della classe possidente, anche se avvengono nell'ambito concreto della società reale e non in quello astratto della società civile, devono realizzarsi pubblicamente attraverso l'azione dello Stato sui cittadini. E la ragione di ciò - finché le classi sfruttate non siano pervenute alla piena coscienza rivoluzionaria di se stesse - va ricercata nel fatto che la legittimazione passiva della sovranità da parte delle classi popolari diventa una garanzia dello Stato contro i potenti. Imposto dagli sfruttatori come una copertura allo sfruttamento, esso è in pari tempo garantito dagli sfruttati. L'autonomia di situazione, l'eterogeneità di struttura e le facilità di manovra lo conducono a *porsi per sé* come la nazione medesima; esso tenta di diventare, come gruppo istituzionale e sovrano, l'inventore dell'oggetto comune a tutti, il pianificatore delle operazioni che consentiranno di raggiungerlo e il manipolatore di tutte le serie (ciascuna in funzione degli Altri e simultaneamente). Ciò

non cambia niente al fatto che questo preteso mediatore avvantaggi una o più delle classi dominanti (a scapito degli Altri e delle classi dominate). Ma permette di aggiungere, il che è essenziale, che il gruppo istituzionale, in quanto pretende di perseverare nel suo essere (ossia nell'essere-uno organico del sovrano) vuole realizzare la sua politica come maniera di sviluppare la sfera della sovranità, anziché mettere la propria sovranità al servizio di una politica. La reale contraddizione dello Stato sta nel fatto che è un apparato di classe che persegue obbiettivi di classe e che, nello stesso tempo, si pone per sé come unità sovrana di tutti, vale a dire in quell'Essere-Altro assoluto che si chiama la nazione.

Siccome però siamo giunti al livello complesso in cui il gruppo si rende mediazione tra i collettivi e in cui i collettivi fungono da intermediari al gruppo, in cui il fine immediato (o addirittura assoluto) di talune comunità consiste nella manipolazione delle serie e delle masse in quanto tali (cioè del campo pratico-inerte in quanto gli uomini vi fungono da mediazione tra gli oggetti lavorati), bisogna determinare nella sua intelligibilità astratta il nuovo modello di *praxis* comune che ne risulta e le nuove conseguenze che la realizzazione di tale *praxis* può alla lunga avere sul gruppo sovrano.

Il principio della nuova *praxis* (propaganda, agitazione, pubblicità, diffusione di informazioni più o meno false — o comunque definite dalle loro possibilità d'azione e non dalla loro verità - campagne, slogan, orchestrazione di terrore in sordina per accompagnare gli ordini, «imbottitura di cervelli», ecc.) sta nell'utilizzare la serialità spingendola all'estremo, affinché persino la ricorrenza produca risultati sintetici (o suscettibili di essere sintetizzati). Il sovrano ripensa praticamente la serialità, come condizionamento di fuga indefinita, nel quadro di un'impresa totale e dialetticamente condotta. Oppure - siamo ormai abituati a quella tensione contraddittoria che costituisce il *pensiero pratico* - egli determina l'operazione sulla serie come unità d'azione *serializzata* nel quadro sintetico di una totalizzazione più larga. Così la Ragione seriale diventa un caso particolare della Ragione dialettica. Ma questa prospettiva pratica di una serie trascendente può attuarsi nell'ambito dialettico soltanto se l'unità non sintetica d'alterità viene riprodotta nello schema

pratico sotto la parvenza almeno formale di un'unità sintetica. Bisogna poter abbracciare tale fuga nell'unità di un atto circolare. Orbene, questo atto è dato nel gruppo stesso come serializzazione in corso della *praxis* ancora efficace : il sovrano infatti è nato dalla ricorrenza circolare e si è prodotto come sua bloccatura; perciò appunto il sistema relazionale che costituisce lo scheletro delle sue invenzioni pratiche implica la incurvatura costante della ricorrenza : solo proiettandosi attraverso la ricorrenza bloccata e circolare verso la serialità indefinita, egli coglie quest'ultima come l'ubiquità di una ricorrenza circolare infinita il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo. In realtà la serialità considerata non è tale : ma tale la costituirà il lavoro degli agenti istituzionali agli ordini del sovrano: essi le conferiranno, su una base fondamentale d'alterità, uno statuto artificiale. Tale statuto consiste nel fatto che, attraverso la mediazione dell'operazione diretta, l'alterità di ciascuno per e attraverso ciascuno si presenta come indice di rifrazione di un ambito sociale *unito*, la cui legge è che ciascuno dei suoi caratteri pratici si presenti con la determinazione di ogni Altro (in alterità per tutti gli Altri) e reciprocamente. E affinché questo ambito unitario esista pienamente, attraverso la dispersione ricorrente, è necessario e sufficiente che ogni Altro si faccia altro completamente, cioè che eserciti su di lui la sua libera *praxis* per essere *come gli Altri*. È quanto i sociologi americani hanno molto giustamente chiamato «l'estero-condizionamento». Di fatto, il terzo, in tutti i gruppi considerati, si presenta come intero-condizionato : con ciò intenderemo che i suoi poteri e le sue azioni si determinano per lui in base a una limitazione interna della sua libertà. E certamente, mediante la reciprocità, l'altro figura già (come l'alterità formale della mia libertà) nel mio giuramento come inerzia giurata. Ma è vero peraltro che la mia *praxis*, in quanto rigorosamente subordinata agli interessi del gruppo, si produce dall'interno, in base alla *mia* limitazione e ai *miei* poteri. Non si tratta né di essere, né di fare come gli Altri, ma di restare il Medesimo qui, attraverso le differenziazioni imposte dall'azione e interiorizzate. Invece la serialità manipolata non ha fine comune - e conviene che non ne abbia, perché la sua metamorfosi in gruppo è necessariamente e fundamentalmente

un'esca di rivoluzione -, la sua inerzia le deriva dalla sua impotenza e non da un giuramento, e ciascuno è in essa soltanto nella misura in cui la sua azione e i suoi pensieri gli vengono in base agli Altri. La *praxis* consiste dunque, per il gruppo sovrano, nel condizionare ciascuno agendo sugli Altri. Ma ciò non basta a creare la quasi-unità passiva dell'estero-condizionamento. Per realizzarla, bisogna affascinare ogni Altro con il miraggio della totalizzazione delle alterità (ossia la totalizzazione della serie). Qui sta la trappola dell'estero-condizionamento : il sovrano progetta d'agire sulla serie in modo da strapparle, *nell'alterità medesima*, un'azione totale; ma tale idea di totalità pratica è da lui concepita come possibilità per la serie di totalizzarsi, restando l'unità fuggevole dell'alterità, mentre la sola possibilità di totalizzazione che rimane all'assembramento inerte, è quella di dissolvere in sé la serialità.

Queste considerazioni possono sembrare formali. Bisogna citare un esempio semplice che presenti i due seguenti caratteri dell'estero-condizionamento : azione mediatrice del gruppo che condiziona ogni altro con tutti gli Altri, e affascinamento pratico di ciascuno mediante l'illusione della serialità totalizzata.

Nel '46, quando ero negli Stati Uniti, molte stazioni radio trasmettevano ogni sabato la lista dei dieci dischi più venduti durante la settimana e, dopo ogni titolo, venivano eseguite alcune battute (in generale il tema) del disco appena nominato. Una serie di controprove e di sondaggi hanno consentito di dimostrare che questa trasmissione aumentava, nella settimana successiva, il numero degli esemplari venduti (per le dieci registrazioni enumerate) dal 30 al 50 %. In altri termini, *senza la trasmissione* di fine settimana, i compratori per i dieci dischi citati sarebbero stati meno numerosi, in una proporzione variante dal 30 al 50 %. La trasmissione contribuiva dunque a mantenere e a prolungare il risultato della settimana precedente. Ma anche questo risultato era statistico e seriale. Senz'altro, era dovuto in parte alle campagne pubblicitarie, ma le campagne si contrapponevano, oppure -come capita se le orchestre appartengono alla stessa casa - servivano parecchi dischi in una volta. Soprattutto tentavano di determinare in ciascuno un'azione futura, cioè di

definire una possibilità del suo campo pratico. Esse non fornivano alcun *dato* (tutto è futuro: il disco che vi *piacerà*, ecc.) o altrimenti si riferivano a un'azione di qualche gruppo ristretto, come il Gran Premio del Disco, tentando di persuadere i seriali che il gruppo specializzato che aveva assegnato quel premio fosse soltanto il tramite con cui si esprimeva l'opinione di tutti. In quest'ultimo caso si cerca di stabilire un'equivalenza tra l'unità sintetica e l'alterità (la giuria è il pubblico). Ma il pubblico non reagisce, salvo in talune ricompense o selezioni, di cui accetta e subisce anch'esso la legittimità. Ad ogni modo, il suo rapporto con il gruppo ristretto è complesso e ambivalente : infatti questo gruppo deve significare, con il suo decreto, sia il giudizio della nazione (come serialità di serialità) sia la decisione delle competenze. In un certo senso la giuria rappresenta, nell'ambito astringente del gruppo, le grandi dispersioni dell'alterità : stabilisce la condotta da tenere. Tale condotta, migliaia di persone sono in anticipo pronte a tenerla: è una condotta d'acquisto, di dono, e resta astratta in ognuno (come rapporto fuggevole di reciprocità) in quanto ad ognuno manca un *oggetto* (mezzo e fine). La giuria sembra dunque *vivere in simbiosi con l'alterità seriale*, e, infatti, *ha il potere* di scegliere un disco da comperare. Notiamo che tale potere - come tutti i poteri che si rivolgono al seriale - le è dato da un gruppo ristretto, quello stesso che l'ha organizzata; e che il pubblico non ha fatto che accettarlo. Esso avrebbe potuto, senza dubbio, rimanere nell'inerzia negativa (senza contestare né accettare quella legittimità che non lo riguardava). Se ha scelto *come Altro* la docilità seriale, l'ha fatto per un insieme di circostanze concrete e storiche che non dobbiamo esporre qui; formalmente anche quella simbiosi è un principio di affascinamento ed è ciò che le dà presa Sull'Altro negli assembramenti inerti; essa conferisce in apparenza due statuti alla stessa condotta : acquistare *il disco*, perché *il* «Premio del disco» va comperato sempre, regalarlo (perché è *il* regalo dell'anno nuovo per quelli che amano la musica), è un insieme di comportamenti alienati il cui fondamento è l'alterità (il riconoscimento del «Premio» è fatto dall'Altro - generazioni anteriori - inoltre chi l'avrà ascoltato domani nella sua specificazione di quest'anno, e chi m'incontrerà, e chi

ascoltandolo esige da me che io l'abbia ascoltato); tali comportamenti costituiscono il premio come Ritorno eterno (e socio-naturale : corrisponde all'apertura dell'inverno come stagione sociale) facendolo *ritornare* ogni anno sotto una forma nuova, e insieme lasciare indeterminato il giudizio di valore (altro comportamento) del compratore sull'oggetto acquistato. Il Premio è, come comportamento altro e indeterminato, la relazione annuale (e unica) di 100.000 persone con la musica grazie alla mediazione di un gruppo ristretto. Qui appare la seconda caratteristica del gruppo visto dalla serie : è un gruppo di esperti. Con ciò si intende che la valutazione musicale è il loro mestiere. Non si arriva a credere che il disco sia *davvero* il migliore dell'anno. Semplicemente «vale la pena di essere ascoltato»; la qualità d'esperto è sovranità nell'ambito altro (cioè trascendente rispetto alla serialità): tale sovranità, che si esaurisce in un atto preciso, penetra in *un* oggetto e diventa in esso *potere definito*, diritto su una certa categoria d'individui seriali. Qui si mostra esattamente il miraggio nella sua forma elementare: *il* disco, nella vetrina di un negozio, nuovo e fresco, unico in mezzo ad altri dischi, è l'unità individuale di interiorità-oggettivazione dell'individuo che l'ha prodotto e del gruppetto che l'ha eletto. Se entro, se lo compero e me lo porto via, è il disco-serialità, il disco che bisogna pure che abbia anch'io, dal momento che è nelle mani dell'Altro, il disco che ho sentito in quanto Altro, regolando le mie reazioni su quelle che suppongo negli Altri.¹⁶ Miraggio e metamorfosi : l'unità sintetica può manifestarsi come determinazione astratta, in un ambito trascendente, per gli individui dell'assembramento inerte; ma non appena s'introduce l'oggetto così prodotto nell'assembramento, esso riceve le strutture d'alterità e diventa di per se stesso un fattore d'alterità.

Eppure questa prima condotta rispetto all'oggetto premiato o quotato, benché totalmente alienata, non determina le condotte dei gruppetti o degli individui pratici, in quanto tali unità elementari sono *al di qua* della serialità. C'è una specie di gradimento o di non gradimento dell'ascoltatore, che, a prescindere dalle sue valutazioni alienate, esprime la sua condotta valorizzante personale (vale a dire il suo *potere* : in quanto si riferisce a qualche gruppo di cui fa parte *per altri motivi* o in quanto la sua libera attività pratica si rende

valutativa proprio attraverso l'alienazione che la riprende) o quella, ad esempio, del suo gruppo familiare. A questo livello la scelta del gruppo non è mai contestata : per potere, infatti, *preferire* un altro disco bisognerebbe averlo sentito; e la possibilità di leggere due laureati possibili o tre, di cercare di prevedere la decisione degli accademici o di procurarsi in anticipo le armi per criticarla, designa evidentemente una categoria sociale molto più ristretta (professioni liberali, donne «di casa», ecc.); senonché, il piacere o la delusione si traducono nella valutazione come avviene per gli amatori dei vini di Borgogna: ci si trova di fronte a un'annata buona o cattiva; il Goncourt, per esempio, è un prodotto annuale che si trova allo stato di materiale *prima* del mese di dicembre e che l'operazione di dicembre ha il risultato di *lavorare*, onde questo prodotto annuale (di spontaneità vegetale e di lavoro umano) subisce, nella sua identità profonda, le stesse variazioni annuali dei beaujolais. «Ê davvero noioso, quest'anno, il Goncourt. — Io non l'ho poi trovato così cattivo.»

Quest'ultima osservazione ci riconduce all'esempio dei dischi. Premio Goncourt, Premio del Disco, Premio della Canzone : questa prima operazione costituisce *l'azione a distanza* di un gruppo sulle serie, attraverso l'unità sovrana che esso si dà e che non viene contestata (potrebbe esserlo, in realtà solo da parte di altri gruppi, più potenti, più numerosi, ecc.). E il fatto che *non lo sia*, appare appunto come una sicurezza all'impotenza seriale : l'Altro, come individuo alienato, è ad ogni modo incapace di contestare *praticamente*; ma se i gruppi pratici reali sono neutrali o favorevoli, la sovranità come *causa sui* risplende di luce propria, lassù, al livello della giuria. Questa prima unificazione trascendente, però, non è l'estero-condizionamento : essa condiziona la serie con la produzione nella trascendenza della sua unità possibile, ma non utilizza ancora il comportamento intraseriale come condizionamento unitario e fascinatorio della condotta altrà in ciascuno. Con la trasmissione di cui ho parlato, tutto cambia : s'introduce nella serie la riflessività che trova la sua verità solo nel gruppo (non prima, però, che questo abbia raggiunto un certo livello di sviluppo) : un gruppo d'azione (qui pubblicitario) *le rende noto quel che essa ja* (e che essa ignorava necessariamente, poiché ogni Altro è perduto nell'ambito degli

Altri). O, se si preferisce, la reazione primaria della serie (ai condizionamenti esterni e trascendenti) ritorna su quest'ultima *per* mediazione di un gruppo, trascendente anch'esso per sua struttura fondamentale, e che può stabilire la serie fuggevole dei comportamenti appropriati alla serialità (statistiche, medie, ecc.) mentre li totalizza in *una* condotta, come la sua struttura e le sue funzioni totalizzanti le consentono. La serie sa quello che ha fatto. In tal modo, è prodotta come un tutto (attraverso le *mass media*) per ognuno degli *Altri* che la compongono. Il cardinale si trasforma in ordinale, la quantità in qualità : i rapporti quantitativi tra il numero degli acquisti -, per due o x dischi determinati - mettono bruscamente in rilievo una *preferenza*, e l'ordine oggettivo nel quale si dispongono i dischi venduti diventa l'oggettività di un sistema di valori propri al gruppo. Quel che porta a termine la trasmutazione sistematica dal quantitativo al qualitativo è il rapporto del *nome* dell'opera (in generale «attirante») con la sua qualità individuale (il tema svolto) e con il nome degli interpreti (cantanti, ecc.) : è una certa qualità oggettiva e indefinibile che colloca la canzone alla sommità di una gerarchia parimenti oggettiva. La gerarchia viene a ciascuno come espressione delle opzioni collettive e come sistema di valori unificato : questi due aspetti sono complementari; c'è un atto seriale che manifesta e sostiene una gerarchia sino allora nascosta.

A considerare le cose in verità, sappiamo che il gruppo mente dicendo il vero. Le cifre sono esatte ma valgono soltanto nella sfera dell'Altro : possono essere certo parzialmente formate da alcune unità di scelta preferenziale, *nel caso particolare* di certi individui o di certi gruppetti. Ma, oltre al fatto che tale scelta, di per sé, rappresenta l'*eccezione* (l'opzione *altra* s'impone già come opzione dell'Altro, attraverso le circostanze e le azioni concertate di gruppi organizzati, propaganda, ecc.), la soppressione di ogni raffronto con la somma totale dei dischi comperati nella settimana (è, infatti, fondamentale sapere se il disco classificato primo rappresenti il 50 o il 55 % della totalità dei dischi venduti) toglie a questa eccezione (seppure la si potesse considerare isolatamente) ogni significato reale - ossia differenziale. Di fatto, il risultato dato ha solo una parvenza d'interiorità : non è né l'opzione di un gruppo, né l'opzione degli altri, ma è l'Altro, *come opzione*, in

altre parole, è la negazione dell'opzione in quanto tale (come libera scelta) o anche l'alienazione prodotta come libertà. E la sua totalizzazione è il risultato del lavoro nascosto di un gruppo pubblicitario che le ha dato la sua struttura d'inerzia giurata e di unità pratica.

Orbene, bisogna rendersi conto che questa trasmissione si rivolge a degli *Altri* nella separazione (l'abbiamo rilevato più sopra) e che ha di mira specialmente due categorie di ascoltatori : quelli che non hanno comperato i dischi premiati (o che non li hanno comperati tutti), e quelli che li hanno comperati (o almeno - e a seconda dei loro mezzi - che ne hanno comperato una parte). Per i primi, l'assegnazione dei premi è esigenza : essa informa l'individuo provvisoriamente isolato che un largo processo sociale di unificazione e di accordo si è realizzato questa settimana e che l'ascoltatore in questione non vi ha partecipato. Questo fenomeno «spontaneo» è *portato a termine* negli U.S.A., dove la settimana è anche un'unità di consumo : si calcola per settimane e non per mesi ; la settimana si rinchiude su se stessa e manifesta al non-compratore l'unità degli Altri nel suo piccolo esilio particolare (ma che diventa l'espressione di tutti gli esili della serialità). In realtà, i veri fattori che hanno determinato il nonacquisto sono puramente negativi : quell'uomo era malato, o in viaggio, o preoccupato, la pubblicità non l'ha raggiunto, ecc. Per meglio dire, nessun *problema* sin qui : il complesso delle circostanze e dei suoi comportamenti si presentava come una specie di processo positivo riferentesi a lui solo. È stata la totalizzazione, mediante il gruppo dei risultati seriali, a far nascere in lui il bisogno di una spiegazione: rispetto alla quantità di dischi n. 1 venduti, la frase «la pubblicità non mi ha raggiunto» assume un significato negativo di quasi-interiorità. Ma senza la presentazione dell'elenco dei premiati, non poteva esprimere che una relazione qualunque d'esteriorità. Ormai, però, davanti alle prime battute di questa musica garantita, l'individuo seriale subisce l'informazione come un'accusa : ha mancato di fiuto (se non ha comprato dischi questa settimana), di gusto (se ne ha comperati altri che non figurano nell'elenco dei premiati), di fortuna (se la pubblicità non l'ha raggiunto). Fortunatamente, un disco si conserva più di una settimana; non sarà certo in una settimana che il suo proprietario si

stancherà di sentirlo. Il colpevole mantiene la possibilità di riparare la colpa : sabato pomeriggio comprerà, a seconda dei suoi mezzi, uno o più dischi menzionati. L'atto seriale è in disaccordo sulla cerimonia «spontanea» dell'acquisto, è vero : ma la cerimonia dell' *audizione* - questa messa dell'alterità - resterà sempre possibile ed egli la rinnoverà i giorni seguenti finché vorrà. La contraddizione dipende qui dal fatto che le cerimonie derivano il loro potere totalizzatore dalla reciprocità mediata e attuata di tutti i membri in seno a un gruppo; ma questa riattuazione solitaria di un'unità che non è esistita in nessun luogo, *salvo* nell'impresa concertata di un gruppo pubblicitario, ha il risultato di raffigurare l'unione e di realizzare l'alterità come separazione : infatti l'individuo ascolta il disco scelto dagli Altri e da se stesso come Altro. Il «Premio del Disco», lo lasciava un po' più indipendente : l'opinione degli esperti lo schiacciava, certo, ma abbiamo visto quale forma assumesse la sua reazione (insoddisfazione sorda o piena adesione entusiasta). Nel caso della premiazione, le cose vanno altrimenti, perché la mistificazione consiste nel presentargli - una volta che ha acquistato i dischi - l'*opzione altra* come la sua stessa opzione. Non c'è dubbio che l'azione del gruppo pubblicitario abbia determinato in lui il progetto impreciso di unirsi agli Altri, amando dal più profondo della sua spontaneità ciò che essi hanno amato più spontaneamente; ma la realizzazione del progetto conduce alla totale alienazione, per il fatto che la cerimonia solitaria lo consacra *come Altro*, persino nella sua sensibilità particolare. Questa operazione lo inganna anche nelle sue relazioni sociali poiché egli crederà in ufficio, presso amici, di comunicare nella reciprocità con questo o quell'Altro che ha, anch'egli, acquistato il disco, mentre invece - come abbiamo visto - essi sono gli strumenti di collettivi ben congegnati.

Ma quel che importa, per noi, è la *praxis* del gruppo; lo scopo è sintetico : vendere, in date condizioni, il maggior numero di dischi possibile; il mezzo è la manipolazione del campo pratico-inerte, in modo da produrre reazioni seriali che saranno ritotalizzate al livello dell'impresa comune, ossia riordinate e lavorate come materia inorganica; il mezzo del mezzo, è la costituzione, per ciascuno, del seriale in falsa totalità. La ricorrenza diretta dal di fuori, come

determinazione progettata di ciascuno da parte degli Altri, nella falsa totalità di un campo comune e, in realtà, nella pura fuga riflessiva, è quel che chiameremo l'*estero-condizionamento*, e questo estero-condizionamento ha due facce complementari : dal punto di vista della *praxis* del gruppo trascendente appare come un lavoro che trasforma la serialità in *ἀντί φύσις*; dal punto di vista dell'individuo seriale, è la percezione illusoria del suo essere altro come unificantesi nella totalizzazione del campo comune e la realizzazione dell'alterità radicale (e orientata dal gruppo dall'esterno) in lui ed in tutti gli Altri in base a questa illusione. Insomma, l'estero-condizionamento spinge all'estrema alterità, poiché determina l'individuo seriale a fare come gli Altri per rendersi il medesimo, che essi. Ma *rendendosi* come gli Altri, egli scarta ogni possibilità di essere il medesimo, se non in quanto ciascuno è altro dagli Altri e altro da sé. Ora, nella totalizzazione del campo comune, le linee di fuga appaiono (in quanto riflesse dalle *mass media*) come caratteri, o abitudini (nel senso di *ἔξις*), o costumi. Così ogni individuo si fa determinare, esagerando sulla sua impotenza, da quei caratteri, quelle abitudini e quei costumi *in quanto* si manifestano, nella falsa unità data dal gruppo esterno, come strutture della totalità. Gli viene costituita in tal modo a poco a poco la sua alterità negli Altri, gliela si annuncia : se egli è in ascolto ogni sabato e se ha i mezzi di acquistare almeno ogni disco n. 1 delle premiazioni settimanali, alla fine avrà la discoteca-tipo dell'Altro, cioè la discoteca di nessuno. Ma l'azione riflessiva del gruppo pubblicitario, esercitandosi su ogni altro, ha l'effetto di avvicinare a poco a poco la discoteca di nessuno alla discoteca di ognuno. Nella ricorrenza originaria, infatti, i risultati statistici in quanto tali non erano riflessi sistematicamente e non tendevano a perpetuarsi (o ad universalizzarsi); per chiunque studiasse *senza che fossero pubblicati* i risultati annuali della vendita dei dischi negli U.S.A., tra questo e quell'anno, niente provava *a priori*, che il risultato generale costituisse la lista-tipo della maggioranza delle discoteche. Di fatto, bisognava invece distinguere secondo le categorie, i livelli di cultura, gli ambienti sociali, le mode e il loro settore di propagazione ecc. Dunque, c'erano *alcune* liste banali e non una sola : o meglio, l'acquisto di quel determinato disco poteva sembrare incompatibile con quella di

un altro, per un ambiente dato. Ma la costituzione settimanale e la diffusione riflessa di una lista-tipo di carattere universale ha l'effetto di infrangere le barriere tra gli ambienti e le culture, di realizzare l'omogeneità (per un duplice movimento dal basso in alto e dall'alto in basso) e di avvicinare pian piano le liste-tipo regionali alla lista-tipo universale. Al limite, la discoteca di nessuno - senza cessare di essere quella di nessuno - s'identifica con la discoteca di tutti. L'interesse di questa *praxis* risalta immediatamente. almeno nelle società contemporanee : l'azione trascendente sulla serialità mira, nei paesi capitalisti più progrediti, a costituire all'interno dei collettivi, come esigenze pratico-inerti, una ripartizione-tipo dei posti di spesa (per tutti e per nessuno, dunque per ciascuno) e un dirigismo del consumo. Non si tratta più, allora, di rivalità pubblicitaria : su scala nazionale, si realizza un accordo più o meno tacito tra i differenti settori dell'industria e del commercio per approfittare dell'aumento dei salari e per spingere le masse (assemblamenti inerti): 1) a consumare di più, 2) ad adeguare il loro bilancio non solo ai loro bisogni e ai loro gusti, ma anche agli imperativi della produzione nazionale. Se il salariato, abituato alla prudenza e, quando può, al risparmio (intero-condizionamento) conserva abitudini di economia quando i salari aumentano, le tecniche d'estero-condizionamento hanno il compito di sostituire i suoi condizionamenti interni con quelli dell'Altro. Ma ciò è davvero possibile solo se l'individuo seriale è prodotto sin dall'infanzia come estero-condizionato. Si è dimostrato recentemente, infatti, che nelle classi infantili americane (e, beninteso, nel corso di tutti i suoi studi) ogni individuo impara ad essere l'espressione di tutti gli Altri e, tramite loro, di tutto il suo ambiente, in modo che il minimo mutamento seriale esterno torni a condizionarlo dal di fuori in alterità. Tutti conoscono quei concorsi nei quotidiani : si presentano in un ordine qualsiasi dieci nomi di monumenti, di artisti, dieci modelli d'automobili, ecc. Bisogna determinare la gerarchia-tipo (che è in realtà la gerarchia media) quale verrà stabilita dal confronto fra le risposte di tutti gli Altri. Il concorrente che avrà fornito la lista più vicina a questa lista-tipo, avrà vinto. È premiato, insomma - cioè distinto, eletto, nominato pubblicamente e ricompensato — per essersi reso più perfettamente Altro di

tutti gli Altri. La sua individualità pratica, nell'ambito della serialità, è la sua capacità (almeno in *questa* circostanza) di rendersi il tramite dell'Altro come unità di fuga delle alterità. È forse già il prodotto intermedio della ricorrenza oppure *si rende* pura previsione della serialità? Entrambe le cose indissolubilmente. Questo statuto ambivalente di essere profetico e d'attività passiva non è altro che quello di ogni individuo estero-condizionato. Non appare mai al livello della produzione, per quanto alienata, per quanto in regime di sfruttamento, semplicemente perché il lavoro si definisce in base al bisogno come libera operazione pratica, pur ammettendo - e soprattutto - che egli si eriga contro il lavoratore come forza ostile. Tuttavia non bisognerebbe immaginare che sia unicamente riservato al consumatore nelle società fortemente industrializzate. L'estero-condizionamento, in tali società pervase dalla necessità di prevedere e di adattare reciprocamente la produzione e gli sbocchi in una prospettiva definita, prende un posto sempre più notevole; rappresenta un vero e proprio *statuto* nuovo dell'individuo massificato, vale a dire una presa diretta dei gruppi di controllo, di gestione e di distribuzione sulle masse. Ma significherebbe non capire niente della razionalità dialettica il considerare questo nuovo rapporto fra gruppo e massa come creazione *ex nihilo*, forma e materia. È nuovo invece il contenuto storico e le circostanze che lo determinano; ed è *attuata* ma permanente la forma sintetica di unione che qui si rivela. In realtà, questo rapporto formale è sempre stato riempito da un contenuto; oggi scopriamo, in *questo* momento della Storia che manifesta più chiaramente intorno a noi ed in noi le strutture d'estero-condizionamento, invece, l'importanza capitale di tali strutture per la comprensione degli eventi storici. Si ha troppo la tendenza a interpretare certe azioni collettive come il prodotto di gruppi bruscamente formati - insomma, di una «spontaneità» delle masse - o come il semplice risultato di un'azione più o meno mascherata dei poteri. In molti casi, si perde di vista la realtà da due lati in una volta. Ho detto, per esempio, come il razzismo sia seriale: è sempre l'atteggiamento dell'Altro. Però la serialità - benché possa da sola determinare linciaggi o pogroms - non è sufficiente a spiegare, ad esempio, l'antisemitismo attivo della piccola borghesia tedesca sotto il

regime hitleriano. Orbene, si è recentemente dimostrato, con studi ingegnosissimi, che l'antisemitismo come fatto storico doveva interpretarsi con un estero-condizionamento sistematico del *razzismo dell'Altro*, cioè con un'azione continua del gruppo sulla serie. Tale azione si definisce anzitutto per la sua *riflessività* : il gruppo *fa vedere* il razzismo alla serie, producendo o facendo produrre in essa segni pratici della sua ostilità agli ebrei; questi segni, caricature, definizioni cento volte ripetute - alla radio, nei giornali, sui muri - informazioni tendenziose, ecc., finiscono per avere la funzione della *lista-tipo* per ciascuno e nessuno. Insomma sono sia le designazioni concrete di una certa mostruosità (trascuriamo qui i caratteri deliberatamente manicheisti, proiettivi, sadici, ecc. di tali designazioni), sia *la ragione elaborata della serie* come indicazione delle masse in quanto totalità. L'odio suscitato da questi puri manichini era in ciascuno quello dell'Altro; ma la propaganda totalizzante costituiva quest'odio in estero-condizionamento, ossia come esigenza di una cerimonia totalizzante. Dipendeva allora dal governo (vale a dire dalla determinazione che recava altrove ad Altri e che diffondeva poi, come unità possibile di tutti, tramite le *mass media*) che le circostanze per questa cerimonia totalizzante fossero o no riunite, vale a dire che le masse piccolo borghesi si rendessero agenti pratico-inerti di un pogrom *indotto*. Ad ogni modo, l'arresto o l'esecuzione di un ebreo per ordine del governo realizzava passivamente nelle masse la stessa cerimonia di alterità; ogni violenza era irreversibile, non solo perché sopprimeva vite umane, ma perché faceva di ciascuno un criminale estero-condizionato, che assumeva il delitto dei capi in quanto l'aveva commesso *altrove* e come altro in un altro. E, inversamente, l'accettazione delle violenze del sovrano, come *ἔξις* nell'ambito dell'estero-condizionamento, è sempre suscettibile, attraverso l'azione trascendente del gruppo dirigente, di riconvertirsi in pogrom, come attività passiva di una serialità diretta. E questa *ἔξις* - con il processo pratico che la sua riconversione può produrre - resta falsa unità per due ragioni essenziali, entrambe di natura dialettica: anzitutto perché l'accettazione (magari entusiasta) definisce solo l'impotenza di contestare, e quindi la separazione.¹⁷ Ma, soprattutto, perché l'accettazione seriale di questo irreversibile

estero-condizionamento contribuisce *di per sé* ad aumentare le separazioni, l'impotenza e l'indice reale d'alterità. Che si tratti, infatti dell'atto approvato o del processo pratico, la serialità si riscopre (per esempio, nel momento del saccheggio o dell'esecuzione) come forza *séparatrice*, appunto perché nessuna resistenza reale di un gruppo ostile, né alcuna totalizzazione pratica per minaccia di sterminio è intervenuta come negazione reale a suscitare negli Altri la dissoluzione del seriale. Al contrario, il saccheggio e l'incendio di negozi non difesi sono distruzioni di per se stesse dispersive : rifiutano l'unità degli agenti (è anzi il disordine a produrre le violenze) e rendono ciascuno, dall'esterno, l'*altro responsabile* della violenza massima commessa in questo assembramento da *un altro*. Al livello in cui la «responsabilità collettiva» è responsabilità seriale, il suo rifiuto o la sua assunzione da parte di un certo altro sono le due espressioni contraddittorie (nel discorso) di un solo e medesimo fatto. E questa responsabilità seriale - come proiezione di una politica precisa e totalizzante nell'ambito dell'alterità - aumenta la presa del gruppo sovrano, nella misura in cui essa aumenta l'impotenza di ciascuno pur mantenendo lo schema ingannatore della cerimonia totalizzante.

Con questo esempio ho voluto mostrare quel che differenzia un' *ἐξίς* razzista (quel che si studia di solito) da un *movimento* antisemita; ho soprattutto tentato d'indicare che l'apparato governativo e i suoi sottogruppi di costrizione o di propaganda si guardano bene dal suscitare negli assembramenti inerti quel che si chiama *un'azione organizzata*. Ogni organizzazione li inquieta in quanto dissolve la serialità. Perciò il vero problema, a questo livello, è di trarre dalle masse azioni organiche conservando loro anzitutto lo statuto disorganizzato. Senza dubbio si evocherà il problema dell'«inquadramento» : le nostre società - a est come a ovest — ci hanno fornito l'esempio di manifestazioni inquadrate. Una sfilata - del 1° maggio, del 14 luglio, del 1° ottobre — offre a un pubblico seriale lo spettacolo di un'organizzazione rigorosa : esiste un ordine : i soldati, gli operai di fabbrica, i contadini, gli intellettuali, sfilano a Pechino secondo un piano prestabilito; dirigenti ne regolano la marcia, la velocità, il numero delle fermate, ecc. Ma questi pretesi gruppi, in cui ognuno fa quel

che fanno gli Altri e regola la sua azione su quella degli Altri, e il cui carattere principale sta nella loro quantità, non hanno alcuna delle strutture di comunità. È vero che si regola la loro marcia dall'esterno; ma quest'azione trascendente di un membro del sovrano ha per l'appunto l'effetto di mantenerli nello statuto d'estero-condizionamento. Con questi pochi esempi studiati molto superficialmente si sarà potuto capire - cosa che non può venire svolta né dimostrata qui - che il rapporto fra lo Stato e la società concreta non può, nel migliore dei casi, superare l'estero-condizionamento.¹⁸

Così, il gruppo sovrano accresce l'inerzia dei collettivi e governa grazie ad essa. Ma bisogna indicare in poche parole - come dicevo poc'anzi - l'azione di rimando della serialità sul sovrano. Essa ha costituito troppo spesso l'oggetto di troppo numerosi commenti perché anch'io mi dilunghi in merito. L'insieme del sovrano (sottogruppo e corpo costituiti) forma, come abbiamo visto, un sistema complesso i cui apparati, all'ultimo posto della gerarchia, entrano in contatto diretto con le masse e danno luogo a quel che si denomina, molto impropriamente, secondo i casi, quadri, nuclei, organi di connessione, ecc. In realtà, si tratta di strumenti disorganici la cui stessa inerzia costituisce la superficie di contatto con l'inerzia seriale e la cui funzione maneggiata da gruppi superiori, è di lavorare l'estero-condizionamento degli *Altri*. Ho rilevato più sopra che questi sottogruppi sono circondati dalle serie; una volta separati, ho indicato che si serializzano a loro volta. Ognuno diventa il sovrano da solo; ma, nell'ambito dell'Altro, questo sovrano *altrove* è *altro*. D'altra parte, l'estero-condizionamento si fonda sulla passività delle masse; tale passività, però, condiziona la loro stessa passività: anzitutto perché si rendono da soli per gli esterocondizionati incarnazione delle liste-tipo, esigenze irrigidite, ecc., e, nell'unità di una stessa pietrificazione, rappresentanti della legge - cioè della sovranità -, individuo in quanto si produce come potere universale. Con questa duplice pietrificazione, intendono sopprimere il mutamento, secondo i casi, o governarlo. Questi sottogruppi conservano un'apparenza *pratica*, finché possono *davvero* servire da mediazione tra le autorità centrali e le serie. Ma questa mediazione non può sorgere come funzione permanente: un gruppo può rendersi

mediazione tra due gruppi, un individuo tra due comunità; ma la mediazione non potrebbe mantenersi tra la serie e il sovrano, dal momento che la *praxis* sovrana è di mantenere la serie nell'impotenza e nell'alterità. I bisogni saranno stabiliti e, se si può, soddisfatti *dal difuori*, in quanto possono essere determinati dai biologi, dai medici, ecc., ma non in quanto siano oggetto di una rivendicazione reale, poiché la struttura seriale impedisce agli individui di raggrupparsi in base a una rivendicazione, e poiché l'estero-condizionamento ha il compito di elevare di continuo il limite da varcare per realizzare un raggruppamento. Nel mondo dell'Altro, che è il mondo del governo, ci sono violenze, rifiuti, esigenze e persino sommosse, talvolta : ma tali disordini, subito repressi, non servono *mai* da insegnamento e non permettono mai di valutare la profondità del malcontento popolare, appunto perché è sempre l'Altro ad ammutinarsi o a rivendicare; l'Altro, lo straniero, il sospetto, l'agitatore. La nozione di *agitatore*, in particolare, ha vero senso solo per un membro del sovrano, ossia per un funzionario convinto che l'unico statuto ontologico delle molteplicità umane sia la passività estero-condizionata. Egli governa tale passività nel senso dell'interesse generale; l'agitatore è un antisovrano che governa la stessa passività nel senso dei suoi personali interessi (o di certi altri interessi particolari); a tal punto, che il dirigente, criticando l'agitatore, fa la sua autocritica a spese di un Altro, cioè in quanto ad Altro. Così non c'è *mai* malcontento popolare, per il sottogruppo che effettua sul posto le manipolazioni, per la buona ragione che il malcontento è una pratica e un'εξις di gruppo, e che lo statuto seriale esclude la possibilità di un raggruppamento. Il rapporto dei sottogruppi con le serie *si reifica* : si tratta ormai soltanto di agire materialmente sulle serie, utilizzando la combinatoria seriale, vale a dire gli schemi che nascono da una costituzione seriale e che permettono di costruire azioni di serialità. La differenza tra il dirigente locale e l'individuo diretto è quasi inafferrabile : entrambi sono serializzati ed entrambi vivono, agiscono e pensano serialmente; ma il dirigente pensa la serialità dell'Altro e agisce serialmente sulle serie estero-condizionate. In base a ciò, niente può più risalire dal gradino locale alla sommità, poiché niente passa più dalle serie popolari al

dirigente che esse hanno serializzato. Appunto perciò, il capo locale è, per il suo superiore, l'oggetto di una *praxis* sovrana e univoca. Questo utensile per agitare il materiale umano è ormai soltanto un pezzo di materia inorganica. La sua autonomia e i suoi poteri potrebbero far nascere una reciprocità se egli dovesse esprimere al superiore, in virtù della sua funzione, le rivendicazioni popolari come esigenze umane. Ma, per l'appunto, tali rivendicazioni e tali esigenze non *esistono* : ciò vuol dire semplicemente che sono ancora il fatto dell'individuo vivo e sofferente, ma paralizzato dall'alterità; il giorno in cui si manifesteranno — forse domani - saranno quelle di un gruppo che rifiuterà ogni mediazione e che costituirà la propria sovranità; le rivendicazioni sono «conosciute» *sempre troppo tardi*. La ragione sta nel fatto che esse non hanno essere e sorgono come rivoluzionarie, oppure rimangono inesprese, secondo le circostanze. Il dirigente locale è, per il superiore, garanzia inerte dell'inerzia delle masse e *si rende tale* perché non riceve da esse né accetta il contro-potere di rivendicare per esse dinanzi al sovrano. Così, al gradino superiore, la molteplicità degli agenti subalterni appare come un'istanza superiore della serialità ; e la loro passività diventa un materiale da lavorare con l'estero-condizionamento. Ciò non toglie, d'altronde, che ognuno sia sospetto - tutt'altro - nella misura in cui le sue operazioni potrebbero eseguirsi come libera iniziativa pratica, o, se si preferisce, affermarsi come sovranità individuale dell'individuo sulle serialità che riempiono il suo campo pratico. L'estero-condi-zionamento e il terrore hanno lo scopo, quando queste due pratiche hanno di mira i dirigenti locali, di sostituire a tutti i gradi l'attività reale con l'inerte pratica della materia lavorata. Così ogni gradino, trattando gli agenti del gradino inferiore come oggetti inorganici governati da leggi, perde la loro cauzione e il loro libero sostegno rispetto al gradino superiore; diventa, anch'esso, seriale in quanto esecutivo. Ciò significa che, da un capo all'altro della gerarchia, oggetti governati da leggi d'esteriorità governano altri oggetti, collocati al di sotto, in virtù delle medesime leggi o di altre leggi organiche; e che la combinazione di leggi che permette, a un certo gradino, di mettere in moto la materia del gradino inferiore è stata pure prodotta, nei dirigenti di quel grado, da

una combinazione delle *loro* leggi che si è fatta al di sopra di essi. La paralisi del sistema risale necessariamente dalle serie dirette fino alla sommità, e il sovrano solo (gruppo ristretto o individuo) non viene toccato. O piuttosto viene pervaso di passività in quanto individuo totalizzante, diventa disorganico surrettiziamente, nelle profondità della gerarchia; ma nessun superiore può trasformarlo in cosa. In questa nuova costituzione del gruppo, possiamo ritenere i seguenti caratteri : ad ogni grado della gerarchia, ognuno è sovranità *possibile* sugli agenti del grado inferiore o terzo regolatore *possibile* (prendendo l'iniziativa dell'agitazione e della formazione di un gruppo); ma ciascuno *rinnega* tali possibilità per diffidenza verso i suoi pari e per timore di riuscire sospetto ai superiori. Verso i suoi pari, infatti, riprende l'atteggiamento giurato e si costringe all'inerzia per rivendicare il loro : separazione, ricorrenza, tutto contribuisce a far rinascere la molteplicità discreta che egli rifiuta. L'alterità ricorrente dei suoi pari spiega la pluralità interiorizzata in relazione d'esteriorità. In lui, che è l'istituzione (e attraverso tutti i suoi pari), si realizza quell'esteriorizzazione dei rapporti che abbiamo segnalato più sopra. Ma la struttura di sovranità si presenta ad ogni piano come reinteriorizzazione istituzionale : onde ciascuno, volgendosi verso il piano superiore, pretende dal sovrano una perenne integrazione; dissolve in sé la sua individualità organica come fattore incontrollabile di molteplicità, e si fonde con i suoi pari nell'unità organica del superiore, non trovando altra garanzia, contro la sua esistenza individuale, che la libera individualità di un altro. Questo triplice rapporto - estero-condizionamento della molteplicità inferiore, diffidenza e terrore serializzante (e serializzato) al livello dei pari; annientamento degli organismi nell'obbedienza all'organismo superiore - costituisce quel che si chiama burocrazia. L'abbiamo vista nascere dalla sovranità medesima, quando quest'ultima era ancora soltanto un momento istituzionale del gruppo; la vediamo affermarsi come soppressione totale dell'umano, eccetto che in un punto infinitesimale alla sommità, in conseguenza dell'inerzia della base. La sua forma e il suo significato dialettico sono chiari : essendo l'impotenza delle masse il sostegno della sovranità, quest'ultima tenta di mani-potarle in virtù delle leggi meccaniche - cioè dell'estero-

condizionamento -ma questo *volontarismo* (ossia quest'affermazione della sovranità pratica dell'uomo sull'uomo e il mantenimento concertato dello statuto praticoinerte alla base) implica necessariamente la mineralizzazione dell'uomo a tutti i livelli, tranne che al livello supremo. Esso si afferma dappertutto come il contrario della libertà e cerca con tutte le sue forze di sopprimersi. Così l'impotenza delle masse diventa l'impotenza del sovrano; diventa infatti impossibile, all'uomo o al sottogruppo semi-paralizzato che sta alla sommità, mantenere in ordine di marcia quella piramide di meccanismi, dei quali ciascuno deve far funzionare l'altro. Le circostanze storiche di una burocratizzazione dei poteri si definiscono, beninteso, nel corso del processo storico e attraverso la totalizzazione temporale. Non è questo il nostro argomento. Quel che tuttavia concerne la dialettica, dal punto di vista della temporalizzazione, può venir espresso in poche parole : quando lo Stato è un apparato di costrizione, in una società lacerata da conflitti di classe, la burocrazia - minaccia costante del sovrano — può essere evitata più facilmente che non in una società socialista in costruzione : la tensione che regna tra le classi, le lotte parziali, più o meno organizzate, e i raggruppamenti - come dissoluzione in corso delle serialità - obbligano i «pubblici poteri» ad un'azione più complessa mettendoli di fronte a comunità — magari effimere - che contestano il sovrano : il quale, proprio nei loro confronti e mediante l'estero-condizionamento degli Altri, deve definire una *praxis* agile e vivente : la vita bruciante del gruppo in fusione respingerà la vecchia sovranità tarlata della burocrazia, oppure, se si è già manifestata come pericolo permanente, impedirà la costituzione del sovrano nella sua forma più burocratizzata, ossia in forma poliziesca. L'onnipotenza della polizia, come pietrificazione assoluta delle funzioni del gruppo sovrano, poggia sulla separazione d'impotenza; è necessario che tale separazione esista affinché lo Stato di polizia possa mantenerla e utilizzarla : in una società «a caldo», come dice tanto bene Lévi-Strauss, cioè in cui le lotte di classe sono - in tutte le forme - continuamente vive *contro* lo statuto di serialità (negli oppressi e negli oppressori) la condotta del sovrano sarà una *politica*; la forza repressiva, sempre incombente, sarà meno utilizzata degli antagonismi (l'estero condizionamento

scompare parzialmente, e si ritrova nella sua forma classica : dividere per regnare), tattica e strategia devono essere elaborate da apparati, e la circolazione della sovranità deve essere assicurata nei due sensi : il funzionario subalterno non ha il compito, beninteso, d'*esprimere* la rivendicazione dei gruppi popolari, ma d'*informare* su tali gruppi e, particolarmente, sulle loro rivendicazioni. Ciò basta ad assicurargli una specie di funzione *quasi mediatrice*; il pericolo permanente della dissoluzione attorno a lui del seriale rischia di metterlo di fronte a una *praxis* vivace e nemica la cui minaccia e la cui urgenza esigeranno immediata iniziativa. Anche se il caso non si presenta, l'agente subalterno è definito nelle sue possibilità come *capace di dar prova* d'iniziativa. D'altra parte, una contraddizione particolare contrappone il gruppo sovrano - come unità, ponentesi per sé, di individuale ed universale - alla classe dominante che lo produce e lo alimenta (lo paga) come suo apparato. La dipendenza del sovrano è certa, come abbiamo visto : ma è anche certa la continua affermazione d'autonomia a tutti i gradini. Ne deriva una tensione variabile secondo le circostanze e che può determinare diversi procedimenti di riconquista, nei gruppi-poteri della classe dominante : osmosi (scambi regolati tra uomini di governo e gruppi economici), infiltrazioni, influenze (dirette e indirette, ecc.). Contro tali procedimenti, che mirano in generale a modificare la sua composizione interna, il gruppo sovrano si difende con una continua vigilanza. Ma la vigilanza - o terrore bianco - non ha gli effetti paralizzanti del grande terrore, poiché, in questo caso preciso, si tratta di difendere il sovrano contro la insistente sollecitudine dei suoi alleati originari : costoro infatti non si curano di negare né la sua legittima sovranità, né la fondatezza della sua *praxis* a lunga scadenza; tentano solo di scartare (o di suggerire) un obbiettivo a breve scadenza, di proporre un'operazione, ecc.; o di spingere (in caso di insurrezione vinta) ad accentuare la repressione. Tutto ciò, il gruppo sovrano deve *integrarlo* : può controllare le proposte, dissolverle nella sua *praxis*, pur avendo l'aria di accettarle, ecc., ma non può né rifiutarle *a priori*, né ignorarle. Questo rapporto d'interiorizzazione fra le volontà e le rivendicazioni comuni della classe dominante (quale si manifesta attraverso i gruppi di pressione) e la sovranità come

praxis, rappresenta, se si vuole, l'esistenza di classe del sovrano. Egli obbliga taluni agenti subalterni a rendersi mediazione reale fra un insieme reale *almeno* e la sommità: e tale insieme seriale è per l'appunto la classe dominante, in quanto gruppi di pressione si formano in essa per creare - contro la politica del governo - dei settori indipendenti d'estero-condizionamento.

Queste considerazioni non pretendono di provare la superiorità del gruppo di sovranità nelle democrazie borghesi, ma solo dimostrare come esso tragga vita dalle contraddizioni sociali che esprime. Quando il gruppo di sovranità, nella sua implacabile omogeneità, ha integrato in sé *tutti i raggruppamenti pratici* o, se si preferisce, quando la sovranità detiene il monopolio del gruppo, quando questo raggruppamento di raggruppamenti si definisce, in ultima analisi, in base alle sue prese dirette su serialità passive e alle sue pratiche rigorose d'estero-condizionamento, quando questa sovranità non è il prodotto di una classe (a differenza dello Stato monarchico o borghese) e si recluta necessariamente per cooptazione, producendo da sola e per se medesima la propria legittimità, la piramide sovrana -quali che siano i suoi compiti trascendenti - gira su se stessa nel vuoto : sfuggendo al controllo di una classe dominante (per esempio, del capitalismo), deve sempre e solo lottare contro se stessa, ossia contro i rischi prodotti dalla separazione e dall'istituzionalizzazione: e appunto tale lotta contro di sé deve generare la burocratizzazione. Nessuno può più credere oggi che il primo stadio della rivoluzione socialista abbia realizzato la dittatura del proletariato. Ma, nello stato continuo d'estrema urgenza e nella prospettiva dei compiti giganteschi che sono noti, un gruppo rivoluzionario si è istituzionalizzato, ha prodotto, in quanto tale, la propria legittimità di sovrano e, monopolizzando le possibilità di raggruppamento, ha messo in moto e manovrato delle serialità mediante pratiche d'estero-condizionamento. Bisogna capire, infatti, attraverso la stessa Ragione dialettica, che ogni creazione da parte del gruppo sovrano e istituzionale di un preteso raggruppamento degli individui seriali (che si tratti di sindacati o di altre formazioni inquadrate) si riduce a una nuova differenziazione e a una nuova estensione del gruppo medesimo, in quanto i suoi

membri sono tutti latori del potere sovrano e in quanto l'inquadramento, anche se operato alla base, non trasforma l'Essere-Altro degli individui seriali in un essere-nel-gruppo, ma definisce puramente e semplicemente con una totalizzazione falsa e fascinatoria un settore nuovo d'estero-condizionamento intensivo. Il limite del potere reale dello Stato più dittatoriale è quello di non poter creare nessun gruppo al di fuori di se stesso: non gli resta che la possibilità, secondo le circostanze, di crescere più o meno, e di differenziarsi (mediante produzione di nuovi sottogruppi). Tutte le determinazioni che produce direttamente negli assembramenti inerti hanno il solo risultato di farli passare - in questo o quel luogo, in questa o quella situazione - dal livello seriale a quello di «zona estero-condizionata». Ogni gruppo, infatti - in quanto possiede proprio nel suo movimento totalizzante l'astratta possibilità di stabilire la propria sovranità - si costituisce o fuori dello Stato (anche se gli rimane più o meno direttamente collegato : sovvenzioni, incoraggiamenti ufficiali, ecc.), ponendo l'autonomia della sua *praxis*, *oppure* anzitutto contro lo Stato come denuncia e rifiuto della sovranità trascendente attraverso una pratica d'astensione, di resistenza passiva, di non-obbedienza o d'insurrezione.

Le contraddizioni interne del mondo socialista mettono in rilievo, attraverso gli immensi progressi compiuti, l'esigenza oggettiva di una sburocratizzazione, di una decentralizzazione e di una democratizzazione : e, con l'ultimo termine, bisogna intendere che il sovrano deve abbandonare pian piano il *monopolio del gruppo* (il problema è posto al livello dei comitati operai). Di fatto, in U.R.S.S., almeno, la liquidazione della borghesia sovietica è da tempo cosa fatta. Ciò significa che la «dittatura del proletariato» era una nozione ottimista e coniata troppo frettolosamente per misconoscimento delle leggi formali della Ragione dialettica: c'è stato dapprima un periodo in cui era *troppo presto* per l'esercizio in U.R.S.S. di tale dittatura : la dittatura reale era quella di un gruppo riproducentesi da solo ed esercitante il suo potere — in nome di una delega che il proletariato non gli aveva data - sulla classe borghese in via di liquidazione, sulla classe contadina e sulla stessa classe operaia. La sovranità di questo gruppo non era dal punto di vista delle masse né legittima né illegittima: la

sua legittimazione pratica deriva dal fatto che il sovrano ha costruito la sua illegittimità con i suoi errori e i suoi delitti; così giudica la Storia. Oggi, è *troppo tardi* ed il problema reale che si pone è quello del progressivo deperire dello Stato a vantaggio di raggruppamenti sempre più vasti di serialità estero-condizionate. E la ragione che fa sì che la dittatura del proletariato non sia in nessun momento apparsa (come esercizio reale del potere attraverso la totalizzazione della classe operaia) è che l'idea stessa ne è assurda, come compromesso bastardo fra il gruppo attivo e sovrano e la serialità passiva. L'esperienza storica ha rivelato innegabilmente che il primo momento della società socialista in costruzione non poteva essere - a considerarlo sul piano ancora astratto del potere - che l'indissolubile aggregato di burocrazia, Terrore e culto della personalità. Questa prima tappa sembra volgere all'inizio della sua fine, malgrado terribili soprassalti; e, ad ogni modo, *dovunque si instauri oggi* un nuovo regime socialista, la socializzazione in corso di metà del mondo produrrà questa nuova rivoluzione in un'altra congiuntura e attraverso una totalizzazione storica diversa da quelle che caratterizzarono la rivoluzione del 1917. Dal nostro punto di vista, l'impossibilità per il proletariato di esercitare una dittatura è formalmente dimostrata dall'impossibilità che il gruppo, sotto qualunque forma, si costituisca in iperorganismo.

Il terrore burocratico e il culto della personalità manifestano una volta di più il rapporto della dialettica costituente con la dialettica costituita, ossia la necessità per un'azione comune in quanto tale (e attraverso la differenziazione molteplice dei compiti) di riflettersi praticamente su se stessa per controllarsi e unificarsi di continuo nella forma insuperabile dell'unità individuale. È vero che Stalin era il Partito e lo Stato. O piuttosto che il Partito e lo Stato erano Stalin. Ma le violenze di questi traducono, in un processo definito, la contraddizione violenta delle due dialettiche, ossia l'impossibilità per il gruppo, in quanto *praxis* costituita, di trascendere lo statuto di quella individualità organica che esso contiene in sé, trasforma e *supera*, in quanto essa è, nell'interiorità comune, funzione di molteplicità. Tuttavia l'insuperabilità dello statuto ontologico e pratico del terzo regolatore non è un limite di fatto - e, come tale,

inintelligibile - assegnato alle comunità : ma l'abbiamo visto realizzarsi, nella translucidità dell'esperienza critica, nel corso dello sviluppo della dialettica costituente come libera *praxis* organica e come relazione umana di reciprocità. In altri termini, la dialettica costituente, producendosi come *Ragione dell'azione* e realizzando le sue strutture nell'evidenza della temporalizzazione, decide già delle possibilità e delle impossibilità della *praxis* comune; essa *natura* la Ragione costituita. Così la Ragione costituita trae la sua intelligibilità medesima -in quanto logica strutturata dell'azione comune - dalla Ragione costituente : basta che l'esperienza critica ci faccia cogliere, in base al campo praticoinerte e alle dissoluzioni di serialità, la genesi formale della dialettica seconda, nel suo duplice carattere di *praxis* e di processo, con la portata che riceve e i limiti che la determinano.

L'esperienza si conclude qui con una girandola di luci alterne ; l'unità pratica del gruppo che si organizza è nel suo oggetto, nei gruppi esterni ad esso, e passa per un istante in ogni membro dell'impresa come terzo escluso, ritrovandosi teoricamente e praticamente nell'attività del sovrano. Ma non è mai davvero data *nel* gruppo stesso, nel senso che i momenti di un atto individuale hanno tutti la loro unità nell'unità di uno sviluppo attivo. Invece, afferriamo immediatamente la vera e propria potenza del gruppo nell'impotenza di ciascuno dei suoi membri : tale impotenza dà alle funzioni una forza materiale d'inerzia, rendendoli organi duri e pesanti che possono colpire, tritare, ecc. Quindi il gruppo, *praxis* che sprofonda nella materia, trova nella sua materialità - cioè nel suo divenir-processo - la sua vera efficacia. Però, nella misura stessa in cui la *praxis* è processo, i fini mirati perdono il loro carattere teleologico; senza cessare di essere dei fini, a voler parlare con precisione, diventano destini.

Note

1. Soprattutto non si concluda che siamo liberi nelle catene. La libertà è uno svolgimento dialettico completo e abbiamo visto come si alieni o si invischi o si lasci intrappolare

dall'Altro, e come la semplice «costrizione corporea» basti a mutilarla. Ma è vero che anche lo schiavo, sotto la peggiore oppressione e magari per meglio obbedire al padrone, può e deve operare la sintesi del campo pratico.

2. Questa seconda possibilità non può corrispondere a un'operazione reale; essa si manifesta a ciascuno come espressione della libertà del terzo in quanto costui è, per propria affermazione pratica, negazione delle reciprocità in e con un atto reciproco.

3. È evidente - ma l'esempio qui non interessa; rispetto allo svolgimento dialettico si presenta come *accidentale* - che la separazione si coglie più violentemente e in tutta la sua negatività irreprimibile quando, in un gruppo la cui impresa sta riuscendo, l'uno o l'altro individuo realizza la propria azione come uno scacco (particolare). Tutto ciò è però stato descritto da un pezzo dagli psicologi e dai romanzieri. Ne parlo soltanto perché lo si tenga presente.

Si noti semplicemente che l'individuo-scacco diventa oggetto puro di repressione comune. Il terrore esercitato su di lui è un'azione comune (reciprocità mediata) che mira a distruggere in lui e con lui la possibilità, propria di ciascuno, di trasformare la separazione subita e la circolarità scoperta in secessione o in esclusione. Nel traditore, ognuno, nella reciprocità - per se stesso e per ciascuno - scopre e crede di sopprimere per sempre la sua permanente possibilità di tradire e di essere tradito.

4. Il sordo antagonismo dei suoi due apparati direttivi - il Comitato di Salute pubblica e il Comitato di Sicurezza generale - è necessariamente reciprocità mediata, benché negativa. Questa relazione presuppone, infatti, che ogni sottogruppo si opponga all'altro *in quanto* l'insieme dei deputati gli riconosce i suoi poteri. In tal modo, però, ogni apparato produce l'intera Assemblea come altro per l'altro «organo», e ciascuno, per l'intera Assemblea, è sia positivo che negativo, sia lo stesso che l'altro. Così, ciascuno dei Comitati scopre il suo *essere-altro* nella reciprocità dei deputati, quando essa è mediata dall'altro Comitato, come altra determinazione dell'unità.

5. Non si tratta di mettere in ordine questi fattori ma di enumerarli.

6. A proposito di questo avvenimento (che, come si è

detto, comincia sin dal 14 luglio 1789) ripeterò quanto ho detto un po' dovunque in quest'opera: non c'è un'idea platonica di Terrore, ci sono solo *dei* terrori, e se lo storico deve trovar loro alcuni caratteri comuni, lo farà *a posteriori* sulla base di raffronti prudentissimi. Io tento di indicare qui, non lo svolgersi o i fattori del Terrore-processo (che non esiste «in sé» né «nello spirito») e nemmeno una lunga sequenza storica che si è voluto chiamare Terrore (Terrore del '93, Terrore bianco, Terrore rosso, ecc.). Il Terrore dall'89 al '94 è tutt'uno con la Rivoluzione stessa e ha senso soltanto nell'ambito di una ricostruzione totalizzante operata dagli storici. Desidero semplicemente mostrare, in base a un esempio astratto, i rapporti fra libera *praxis*, giuramento, violenza e ricorrenza in seno a gruppi organizzati. Non si tratta per me di mettere in luce le relazioni essenziali, magari ridotte alla più estrema semplicità, che potrebbero costituire *un'essenza del Terrore*: quest'essenza non esiste. Ma io desidero soltanto indicare talune condizioni - ossia il concatenarsi dialettico di determinazioni astratte (*indeterminate all'infinito salvo su di un punto*) - che l'essere-nel-gruppo di un individuo comune realizza necessariamente quando il Terrore sorge come avventura storica sulla base di circostanze definite. La pluralità dei Terrori anche nel corso del Terrore rivoluzionario (dall'89 al '94) è per me così manifesta che prendo qui come esempio un Terrore circoscritto e indotto (il Terrore circolare in un gruppo omogeneo minato dalla serialità), mentre il fenomeno primario (il Terrore come relazione fondamentale tra i francesi e l'Assemblea come governo) si attua per lottare contro la serialità indefinita *non circolare*. Nel '93, quando la prima invasione ha avuto luogo, talune città si sono arrese troppo presto e l'occupazione da parte del nemico delle zone di frontiera ha dato luogo qua e là a fraternizzazioni, poiché l'idea di nazione è recente e quella delle solidarietà internazionali fra aristocrazie è vecchissima, onde le frontiere non rendono assolutamente i francesi una molteplicità contenuta in un luogo. Alle frontiere c'è il rischio di tradimento come profilarsi di serialità indefinita (con passaggio insensibile o brusco - per tradimento — dall'essere francese all'essere tedesco). La rifrazione in caso di pericolo mortale di un ordine - come processo sintetico

d'organizzazione — nella serialità... indefinita, determina *proprio per ciò* la necessità pratica (la libera necessità) di spezzare il seriale con la violenza (come si rompe il ghiaccio) per dare all'ordine sintetico un ambito sintetico d'esecuzione.

7. Queste possibilità indeterminate si determinano concretamente in fiducia e in sfiducia nella situazione totalizzante: ma la fiducia - connessa immediatamente a sfiducia contro altre - non è qui che un modo di terrore. E' una fiducia-minaccia e una fiducia-esigenza che si controlla e che controlla: alla minima divergenza cede il posto alla *suspizione*.

8. Anche qui diffidiamo di ogni interpretazione idealista: le istituzioni sono in generale sostenute dalle «forze dell'ordine», vale a dire, sottogruppi armati fanno regnare l'ordine con la violenza. Ma siccome tali sottogruppi e - come vedremo presto - i sottogruppi d'autorità sono parimenti istituzioni, resta vero che il sistema istituzionale, compresa la coercizione che lo mantiene, dipende dall'impotenza originaria e reciproca di ogni terzo nei confronti di ogni Altro e attraverso le sue relazioni con tutti.

9. Cosa che avviene ogni volta che l'istituzione è mantenuta, mentre le trasformazioni comuni, attorno ad essa, la pervadono, *in interiorità*, di un altro rapporto con tutto nella totalizzazione in corso, ma senza riuscirvi in pieno.

10. Ciò non significa affatto che gli individui comuni del gruppo approvino la politica dei capi, la condotta della guerra, ecc. Ciò vuol dire *in ogni caso* che giudicano la dissoluzione dell'unità istituzionale come un pericolo molto più grave di quelli che possono incorrere per l'imperizia dei capi. E tale condotta valutativa, nella misura in cui manifesta la sintesi aberrante fra la serialità d'impotenza e l'unità pratica, caratterizza necessariamente gli individui istituzionalizzati: una volta di più, i significati prodotti sono strutturati fondamentalmente dallo statuto relazionale del gruppo.

11. Parlo delle relazioni tra rappresentanti di poteri in quanto tali e non delle libere relazioni di reciprocità (per quanto queste ultime possano, in condizioni definite, venirne gravemente alterate).

12. Quali che siano i dati storici, infatti, bisogna evitare un grave errore. Sarebbe assurdo definire l'ordine come un'esigenza in esteriorità (il padrone comanda allo schiavo)

fondata su rapporti di forza, e poi far derivare i poteri istituzionali d'autorità da questi primi rapporti. Sarebbe travisare compiutamente la vera struttura dell'ordine e dell'obbedienza, questa complessa dialettica in interiorità fra medesimo e altro, fra costrizione e legittimità. Quando uno schiavo obbedisce agli ordini del padrone, ciò non vuol dire assolutamente che li consideri legittimi. E, beninteso, ciò non significa neppure, *a priori*, che neghi loro ogni legittimità: di fatto, la relazione è perfettamente indeterminata. Uno schiavo rassegnato, privilegiato rispetto agli altri schiavi, nato nella *domus*, ecc., può, soprattutto se ha relazioni personali con il padrone, ritenere legittima l'autorità di questi, ossia tradire quasi inconsciamente i suoi compagni di catena. Ma un altro, profondamente ribelle, cosciente dell'iniustizia della sua condizione, può obbedire per semplice prudenza e cinicamente o, forse, nell'attesa di una rivolta che si prepara e a cui vuole unirsi. Se ci si fonda su questa indeterminazione assoluta, nulla permette di capire perché mai l'obbedienza, come *semplice fatto* (si cede alla costrizione), possa sembrare in certi casi fede giurata, legittimazione permanente dell'autorità, ecc. In realtà, l'ordine razionale è qui rigoroso: *l'Autorità*, come relazione complessa di un terzo insuperabile, con individui comuni che legittimano i suoi poteri obbedendogli, *ecco ciò che è dato in primo luogo*. E l'integrazione violenta di nuovi individui nel gruppo (per esempio, appunto, gli schiavi nello sfruttamento familiare) è compiuto *in nome di questa legittima autorità*. È evidente che la mistificazione è intera. Essa però risulta proprio dalla struttura giuridica della comunità: vi si introducono i nuovi venuti con uno statuto, delle funzioni, ecc., e il sovrano (per esempio, il *pater familias*) esige da loro obbedienza, in nome di un giuramento che non hanno mai fatto ma che assumono loro malgrado, per gli altri membri del gruppo, perché è il fondamento sintetico di tutte le relazioni comuni e perché essi si trovano integrati (per ratto o per nascita) alla comunità. Inversamente, quando lo sviluppo storico della classe oppressa comincia appena, quando l'impotenza e la serialità la paralizzano, quando gli antagonismi individuali rendono ogni azione comune impossibile e, soprattutto, quando gli individui *vengono a trovarsi* (ad esempio, per nascita) in un gruppo giuridico

esercitante su se stesso la «fraternità-terrore», per mediazione di un capo, l'obbedienza legittima, di fronte agli sfruttati, la sovranità degli sfruttatori. La rivolta (quella dei «canuts» ne è prova) non deriva da un sistematico mettere in causa il regime, bensì, in uomini ancora rispettosi e che riconoscono ai padroni il diritto di possedere le macchine e di comandare, dalla pura e semplice impossibilità di vivere. È la rivolta — come *praxis* permanente, dapprima cieca, imposta dal bisogno, dal pericolo di morire — che crea pian piano l'illegittimità dei poteri pubblici e che finisce per ridurre i rapporti di classe a una verità nuova e fondamentale: quella dei rapporti di forza. E non è mai (eccettuati i casi di una tirannide bruscamente apparsa, di un'occupazione militare, ecc.) l'illegittimità dei poteri a suscitare la rivolta. In altri termini, l'obbedienza cinica agli ordini ritenuti illegittimi rappresenta un momento storico di un'evoluzione dell'autorità: quello in cui conflitti dapprima spasmodici e disordinati hanno creato, ordinandosi, una situazione oggettiva che consente di ridurre i rapporti sfruttatori-sfruttati o oppressori-oppressi a semplici rapporti di forza.

13. Si dirà che il potere è spesso ben lontano dal far regnare il terrore. È vero e vedremo perché. Ma noi non stiamo qui studiando la sovranità quale si realizza in una *società* storica; la consideriamo come apparato costituentesi nei gruppi che si istituzionalizzano.

14. Beninteso, si tratta del momento elementare della sovranità che si costituisce contro la ricorrenza. Quando la tradizione ha definito rigorosamente i poteri della sovranità, le forze esecutive si trasmettono da un sovrano all'altro.

15. In realtà le classificazioni sono sempre più complesse: la serialità, l'inorganico, il gruppo avversario, ecc., sono sempre più o meno presenti insieme, come mostra l'esempio del rifornimento dell'esercito in paese nemico. Quel che qui conta però, è la chiarezza astratta e formale degli schemi. Ognuno può a piacimento ritrovare la complessità del reale.

16. Se un libro non è stato socialmente *quotato*, può unire lettori isolati. Ma spontaneamente, da solo, costruendosi attraverso ciascuno e rinviando in tale costruzione al medesimo che lo costruisce allo stesso modo come oggetto comune. Però, nel caso del libro *quotato*, il libro, quando lo

apro, è prodotto dall'altro e come ragione seriale d'alterità.

17. Con ciò non bisogna intendere che in un certo individuo l'approvazione delle violenze non possa prodursi *anche* sulla base di una contestazione possibile; ma semplicemente che la pratica del gruppo sovrano consiste nell'intensificare le separazioni in tutti i settori, in modo che l'illusione di unità (accettazione-pogrom) si manifesti su un'impotenza seriale di realizzare tutt'altra unità che quella. Il pogrom diventa il solo risultato *nella misura* in cui il regime poliziesco introduce la diffidenza come fattore supplementare di separazione.

18. Anche quando il suo modo di reclutamento è «democratico», si tratta sempre di cooptazione: il gruppo sovrano è di fronte a serie di serie, e proprio / *suoi organi* le determinano riflettendo loro, nella forma di liste-tipo, la loro serialità. Un sistema elettorale, qualunque sia, costituisce l'insieme degli elettori come materia passiva dell'estero-condizionamento; e le liste elette rappresentano tanto poco la *volontà* del paese quanto le liste dei dischi più comperati rappresentano il *gusto* dei clienti. La sola manifestazione possibile di una «volontà» nelle masse è il loro raggruppamento rivoluzionario contro l'inerzia delle istituzioni e contro questa sovranità edificata sulla loro impotenza. Lo scrutinio, come media passiva, può sì realizzare mutamenti — d'altronde insignificanti — nella composizione dell' *'équipe* sovrana; ma non può *in nessun caso* pretendere di modificare la politica del governo (a meno che le circostanze stesse che l'accompagnano non siano di natura tale da modificarla).

D. Dell'esperienza dialettica come totalizzazione.

Il livello del concreto, luogo della storia

Il gruppo nasce dalla dissoluzione più o meno profonda dei collettivi e nell'unità di una *praxis* comune. E l'oggetto di tale *praxis* può essere definito soltanto in funzione di altri gruppi mediati o no da serie, un assembramento inerte mediato o no da altri gruppi, e una materia lavorata, mediata o no da serie e da gruppi.

Ma se il collettivo da cui il gruppo è derivato reca l'impronta, almeno in superficie, della sua *praxis* dissolutrice, inversamente il risultato dell'azione comune diventa di necessità - quali che siano i suoi altri caratteri - una determinazione del collettivo e della materia lavorata; onde, in certo qual modo, la realtà oggettiva del gruppo (la sua oggettivazione pratica) consiste nel collettivo e nell'inorganico. In altri termini, a considerare la *praxis* del gruppo fuori dal gruppo, nell'ambito trascendente della sua oggettivazione, constateremo che si definisce simultaneamente in base a tre caratteri principali.

1. Essa realizza praticamente realtà nuove e unificanti nella materialità sociale e fisica che costituisce il suo campo pratico; produce *direttamente* nei gruppi alleati o antagonisti che la circondano talune modificazioni *subite* e insieme ri-assunte nel corso di riordinamenti interni, e *indirettamente*, con la sola sua presenza nel campo comune (in quanto campo pratico per ogni comunità a livelli diversi), trasformazioni *a distanza*, ossia riordinamenti indotti e ri-assunti dai gruppi lontani attraverso la trasformazione totalizzante del campo : essendo il campo, infatti, unità sintetica di totalizzazione pratica, per ogni gruppo la comparsa a distanza di un altro gruppo come ritotalizzazione non totalizzabile di tutto il diverso (e come ricondizionamento totalizzante e reciproco degli elementi in

una specie di autonomia fuggevole e temibile) introduce, almeno in qualità di significato irrealizzabile, la minaccia permanente di *un'alterazione radicale di tutti i riferimenti interni al sistema* e, tramite tale alterazione, la modificazione del gruppo stesso *mediante la totalizzazione ritotalizzata*. Poco importa, per ora, se l'insieme di questi risultati pratici rappresenta uno scacco parziale o un successo. È evidente che la *praxis* ha un'efficacia direttamente connessa al suo obbiettivo concreto e che le differenti azioni che esercita qui sono tutte unificate all'interno del campo comune, *a tutti i livelli d'esperienza e da parte di tutti i gruppi presenti*.

2. Questi risultati sintetici sono necessariamente *alienati*, benché il momento in cui l'alienazione si scopre non sia necessariamente quello in cui si realizza l'oggettivazione. L'alienazione della libera *praxis* solitaria - in quanto avviene nel campo pratico-inerte - è necessariamente immediata, perché tale pseudo-solitudine è già di per sé uno statuto d'impotenza realizzato con la mediazione dell'inorganico. Ma l'oggettivazione della *praxis* comune può realizzarsi come successo totale nell'immediato : essendo il gruppo negazione dell'impotenza, la sua riuscita è condizionata dal rapporto fra le forze in gioco. Un esercito può annientare l'esercito nemico e occupare interamente il paese conquistato. Questa *oggettivazione*, però, nella misura in cui diventa alla fine un oggetto inerte e una realtà particolare in seno alla totalizzazione in corso, è necessario che sia rubata e alienata. I gruppi -anche vinti - che occupano il campo pratico, bastano a truccare questo campo medesimo, e a conferirgli una vera polivalenza che spoglia l'oggetto di ogni significato univoco e incontestato. In altre parole, l'oggetto prodotto è di per sé pluridimensionale e niente garantisce che questi differenti significati non siano contraddizioni. Sappiamo, d'altronde, che essi si presentano al gruppo come significati ineffettuabili, e che rinviano a un *altrove*. Con una reciprocità indiretta e antagonistica, l'oggetto torna contrassegnato dalla totalizzazione in corso dei gruppi totalizzatori : il campo comune, come insicurezza pluridimensionale, si rende mediazione tra l'oggetto e il gruppo; ma siccome la verità del gruppo sta nel suo oggetto, la pluralità pratica delle dimensioni oggettive della cosa realizzata si rivolge sulla

comunità attiva per modificarla a sua volta, nella misura appunto in cui la sua vittoria ha modificato le altre comunità. Ciò non significa affatto, *tutt'altro*, che sia necessario ritornare allo scetticismo storico, ma dobbiamo capire che l'integrazione di questi molteplici significati non può non avvenire in una prospettiva che consenta di integrare tutti i gruppi del campo comune e tutte le sue determinazioni pratiche, vale a dire *in una prospettiva storica*. Comunque stiano le cose, d'altronde, e anche se il gruppo sopravvive a *questa* riuscita pratica, anche se si organizza e si mantiene, bisogna rinunciare all'idea che l'umanità si storializzi nel corso di una medesima temporalizzazione, cominciata con «i primi uomini» e che finirà con «gli ultimi»: l'esperienza dialettica prova che anche qui, in mancanza di iperorganismo temporale, abbiamo dato alla totalizzazione diacronica l'aspetto di una libera temporalizzazione individuale. L'umanità pensata come *un* Uomo: ecco l'illusione della dialettica costituita. In realtà ci sono *più* temporalizzazioni: mi riferisco qui a quelle molteplicità diacroniche che sono le generazioni. E ogni generazione è il prodotto naturale e sociale della generazione anteriore; ma ciascuna si strappa dalla precedente e supera, come *condizione materiale della sua praxis*, l'oggettivazione della *praxis* anteriore vale a dire l'essere della generazione precedente, in quanto diventato, grazie appunto a questo superamento, oggetto inerte da riordinare. Così lo svolgimento temporale del processo oggettivo, a cui il gruppo ha dato origine, sfugge interamente al gruppo, nella misura in cui ci si allontana dal momento nel quale una *praxis* l'ha realizzato: esso diventa condizione di una *praxis* nuova e quindi, all'interno di tale *praxis* divenuta oggetto, condizione di una condizione, materiale, ecc. Ciò non significa certo che le nuove generazioni possano attribuirgli, con la loro *praxis*, un significato e un'utilità *qualsiasi*, ma soltanto che i suoi caratteri oggettivi, per rigorosi che siano, assumeranno senso solo nel corso di un processo di svolgimento dialettico (di sintesi totalizzante di circostanze diverse) che, *essendo dialettico*, deve essere, in pari tempo, inflessibile e, dal punto di vista della generazione prima, perfettamente imprevedibile (almeno sulla base di un certo lasso di tempo, variabile secondo le circostanze). La pluralità di temporalizzazioni e l'unificazione

temporale (unificazione sintetica dell'antecedente tramite il conseguente, e riunificazione attuale della molteplicità nuova attraverso le antiche strutture) costituiscono in realtà l'evoluzione dell'umanità come *praxis* di un gruppo diacronico, cioè come l'aspetto temporale della dialettica costituita. Il gruppo sincronico è lavoro di unificazione delle molteplicità simultanee in vista di un obiettivo comune. I gruppi diacronici sono il risultato dell'unificazione retro-anterograda delle temporalizzazioni; perciò la temporalità di una nazione, per esempio, come unità plasmata e dialettica costituita, sta alla viva temporalizzazione degli individui di una generazione, come la *praxis* comune sta alla libera pratica organica. Ritorneremo su questo punto. Quel che è certo, è che il risultato ottenuto dal gruppo originario (cioè primo in questa occasione e non assolutamente) è un quasi oggetto per i cadetti, che passa progressivamente all'inerzia totale dell'oggetto inorganico; similmente la viva temporalizzazione (o piuttosto la reciprocità mediata delle temporalizzazioni) che l'ha prodotta si trasforma, attraverso la *praxis* superante dei nuovi venuti, in determinazione inerte e passata della temporalità (come processo plasmato ed unità diacronica). Prodotti dalla *praxis* dei padri, i figli reinteriorizzano tale *praxis*, la diventano, la superano e la rendono altra in virtù dei suoi nuovi risultati : l'hanno *rubata*. E nulla prova che i gruppi vinti, nel cambiamento stesso operato dalla loro disfatta, non genereranno figli che ne approfitteranno per annientare i loro vincitori. Quindi la *praxis* oggettivata deve necessariamente lasciarsi modificare da un'alienazione duplice (sincronica e diacronica).

La costosa vittoria francese del 1918 si traduce su tutti i piani in una molteplicità di trasformazioni sociali. Mi limiterò a segnalarne due, qui - e forse nemmeno fra le più importanti - per illustrare queste descrizioni : da un lato, la prima comparsa della guerra totale (chiamata, allora, guerra nazionale) si traduce, dopo la pace, in un fatto demografico di natura quasi meccanica (almeno all'origine) : le *classi vuote*; la *pratica militare* che si è chiamata «strategia del milione di uomini» si ritrova alienata e passivizzata come semplice *relazione numerica* caratterizzante le generazioni successive. Questa relazione numerica, però, viene sostenuta dalle pratiche

malthusiane dei superstiti. Tali pratiche sono al livello della pura ricorrenza - poiché sono oggetto di un divieto religioso e politico - ma contribuiscono mediante *l'alterità* del collettivo a conferire al risultato l'aspetto di necessità analitica. Le condizioni della guerra e del dopoguerra, diversissime in Germania, finiscono per aumentare la superiorità numerica della popolazione tedesca. La vittoria del 1918 crea, nel campo comune dell'Europa, la possibilità della sconfitta del '40. D'altra parte i giovani francesi nati tra il 1914 e il 1920, trovavano nell'infanzia la guerra dietro di loro, come un oggetto mostruoso, prodotto dalla follia paterna. La superavano, per lo più, verso un pacifismo militante o un sogno di pace universale, appunto perché essa si era conclusa con la vittoria; la sconfitta tedesca, invece, si superava come rivolta contro i padri vinti e come volontà di rivincita nei giovani tedeschi, *mediante la pratica del nazismo*. Questo rovesciamento spesso notato manifesta dunque una duplice alienazione (sincronica e diacronica) della vittoria francese. Così l'azione di gruppo è votata all'alienazione sincronica,¹ tranne che nell'ipotesi in cui la comunità pratica s'identifichi al numero totale degli individui del campo comune; essa è votata senza restrizione all'alienazione diacronica. Muovendo di qui, si vedono rinascere, al livello della *praxis* del gruppo, le controfinalità che dilaniano il campo comune (le classi vuote, in quanto prodotte dalla mediazione del malthusianesimo come ricorrenza, si manifestano come una controfinalità della guerra ad oltranza e della vittoria, sua oggettivazione).

3. A prescindere da queste interazioni, però, l'azione di gruppo è di per se stessa una trasformazione radicale dello statuto comune, nella misura in cui i suoi risultati, senza perdere unità sintetica, s'imprimono nella materia inorganica o si rendono determinazione rigorosa di un collettivo (o di qualsiasi concrezione pratico-inerte). L'unità pratica del gruppo e la libera inerzia giurata dei suoi membri gli vengono riflesse come la passività inorganica di una pura materialità fisica o umana, che trattiene su di sé e nell'esteriorità delle sue parti la falsa unità di un sigillo. Il gruppo si era costituito contro la ricorrenza; diventa lo strumento per determinare un processo seriale mediante la conoscenza e l'applicazione delle leggi d'alterità. Abbiamo visto la serialità risalire, come una

paralisi, dagli assembramenti estero-condizionati fino al sovrano. Ma l'incarnazione dei poteri è solo un caso particolare. In linea di massima, il gruppo sviluppa controfinalità che gli sfuggono, quanto più agisce sull'inorganico, direttamente o con la mediazione dei collettivi, e quanto più agisce indirettamente sui gruppi, provocando un processo seriale in un assembramento. Tali sono in sostanza i limiti della sua *praxis* : nato per dissolvere le serie nella viva sintesi di una comunità, viene bloccato nel suo svolgimento spazio-temporale dall'insuperabile statuto dell'individualità organica e trova il suo essere, fuori di sé, nelle determinazioni passive deU'esteriorità inorganica che voleva sopprimere in se stesso. Si è formato contro l'alienazione, in quanto essa sostituisce il campo pratico-inerte al libero campo pratico dell'individuo; ma non le sfugge come non le sfugge l'individuo e, a causa sua, ricade nella passività seriale.

Abbiamo visto l'istituzionalizzazione come pratica pietrificata. Ma basta fare una semplice indagine del campo sociale che ci circonda, per trovare parecchi esempi di una pietrificazione ancora più avanzata : al limite, il gruppo (come *praxis* d'estero-condizionamento) si confonde rigorosamente con il suo oggetto ; vale a dire che non la sua *praxis*, ma proprio il gruppo passa interamente nell'essere oggettivato. Cito, in particolare, l'indagine svolta da sociologi americani sugli impiegati di commercio. Si è mostrata in recenti inchieste, negli U.S.A., la condotta pratica dell'impiegato di commercio, agente integrato di un gruppo economico organizzato. Il vero e proprio apprendistato che egli deve oggi accettare gli offre tecniche di manipolazione : il cliente (in quanto oggetto seriale) deve essere manipolato come un meccanismo complesso secondo certi modi d'impiego fondati su certe leggi (pure seriali). Ma, per manipolare i suoi clienti, l'impiegato impara a manipolarsi (cambiare d'umore, dar ragione al cliente, ecc.) e l'operazione si rivela la stessa : ci si manipola per rendersi manipolatore, o si manipolano gli Altri in quanto si è già subita la manipolazione. Poiché infine manipolare; - come ben dimostra l'indagine — *per l'impiegato medesimo* significa, *senza alcun dubbio essere stato manipolato* (apprendistato) in modo da essere investito da autodeterminazioni pratiche in circostanze definite e in vista di

uno scopo definito. La manipolazione come determinazione in ἔξις dell'essere-manipolatore rinvia a due indefiniti di serialità, l'uno verticale (il gruppo gerarchizzato, manipolazioni di manipolazioni, ecc.) e l'altro orizzontale (la serie esterna dei manipolati). Ma ognuno di loro rinvia all'Altro e in sostanza la manipolazione, dapprima semplice tecnica per trattare l'Altro in quanto Altro,² diventa la legge universale dell'alterità. La sola differenza fra il gruppo manipolatore e la serie manipolata è che in quest'ultima l'alterità è legge costitutiva del campo pratico-inerte, dunque legge subita in esteriorità, mentre nel gruppo è l'esteriorizzazione radicale di una *praxis* organizzata in interiorità, ma che si è lasciata definire interamente dal suo oggetto.

Naturalmente, il ritorno del gruppo allo statuto collettivo non si effettua necessariamente in questo o quel lasso di tempo definito. Ne decidono l'insieme del processo storico e la singolarità dell'impresa. Ciò non toglie tuttavia che, se il gruppo non si dissolve prima, la temporalità costituita tende a realizzare l'equivalente fra il gruppo come strumento inerte d'azione passiva e l'assemblamento come scopo, ragione e mezzo di tale rapporto pratico-inerte. Si potrebbe facilmente dimostrare - ma non è nei nostri intenti — come la pratica generalizzata dell'estero-condizionamento, tenda, nelle società economicamente progredite, a costituire una nuova oggettività dell'oggetto sociale come oggetto di condizionamenti esterni e infinitamente infiniti, ognuno dei quali è anch'esso indotto in altri oggetti, da parte di altri condizionamenti. L'assoluta distruzione, persino nei gruppi di condizionamento (gruppi di potere, gruppi d'informazione, gruppi di pressione, ecc.), della *praxis* comune e totalizzatrice, e la sua metamorfosi (per sclerosi del gruppo e moltiplicazione delle serie) in unità fuggevole d'alterità, hanno l'effetto di dissolvere la *praxis* unitaria di manipolazione nelle molteplicità orizzontali e verticali della serialità infinita. A questo livello, l'immagine dell'individualità organica, come insuperabile schema della dialettica costituente e costituita, si è dissolta o rimane come il punto d'incontro delle serialità; ma anche la struttura dialettica dell'azione si è iscritta nell'inerzia come sua legge d'esteriorità : abbiamo già visto, con l'esempio di Taylor, come un'operazione dialettica potesse dividersi e ridistribuirsi, grazie

all'analisi della Ragione positivista, tra pure inerzie inorganiche (macchine specializzate). La totale oggettività dell'uomo per se stesso, in quanto *Essere Altro*, mediante e per l'Altro, non è stata ancora reinteriorizzata come pura condizione superata di un'azione dialettica e unità d'integrazione : invece, ogni utilizzazione del *campo altro* trasforma il gruppo in Altro, ossia in unità pratico-inerte d'alterità. Questo problema storico e pratico non ci concerne qui, benché sia di fondamentale interesse nella prospettiva della nostra azione reale di uomini concreti. M'importava, piuttosto, attraverso il triplice carattere della *praxis* realizzata, di condurre il gruppo al limite delle sue incarnazioni, vale a dire di vederlo dissolversi nella serialità.

E' quanto ci consente infatti di sboccare finalmente sul concreto, ossia di portare a termine l'esperienza dialettica. Ci troviamo ora — non dinanzi al vero concreto che non può essere che storico - ma dinanzi all'insieme dei quadri, delle curvature, delle strutture e dei condizionamenti formali che costituiscono l'*ambito formale* in cui il concreto storico deve necessariamente realizzarsi. O piuttosto — poiché nulla è *stabilito*, eccettuato l'*essere passato* - incontriamo infine il complesso delle strutture dell'*essere-superato* che la *praxis* storica supera, attuandosi come dialettica costituita secondo le leggi imposte dalla dialettica costituente in base a *questo* essere-superato, per costituirsi come condizioni di una *praxis* nuova, con lo stesso statuto di *esseresuperato*. E se si chiede perché l'esperienza fondamentale, in quanto tale, sia *portata a termine* (cioè, poiché è *anche* una *praxis*, compiuta, interamente identificata ai suoi risultati), risponderemo che il vivo criterio del suo valore totalizzante è la sua circolarità. Abbiamo visto, infatti, l'individuo come realtà astratta trovare i primi caratteri più concreti nell'alienazione al pratico-inerte, ma questo condensarsi non-dialettico dell'Essere ha dato occasione d'inventare la socialità come lavoro in comune dei gruppi sulle serie e ricomparsa della libertà alienata come violenza ricreata sulla necessità. E questa *praxis* comune conferiva verità pratica al campo delle serialità : lo svelava e lo costituiva come *ciò che deve essere dissolto*. Ma lo studio delle diverse strutture, nell'ordine di complessità crescente, ci ha rivelato la ricomparsa dell'inerzia nel gruppo, in primo luogo come libera

violenza delle libertà contro se stesse, per trovarsi un *essere comune* in una inerzia elaborata reciprocamente. È quanto abbiamo chiamato libertà come necessità. Muovendo di qui, tale necessità liberamente consentita sotto la pressione di circostanze sempre più urgenti e nell'ambito della penuria, diventa, per propria forza d'inerzia, fede giurata, agente di riesteriorizzazione dell'interiorità (relazioni organizzate e relazioni istituzionalizzate), finché il modo più estremo deU'esteriorità (istituzione) produce, nel suo stesso statuto istituzionale, le condizioni ed i mezzi della reinteriorizzazione. In realtà, l'esperienza dialettica nel suo succedersi ci ha mostrato la sovranità come agente di pietrificazione, e come conseguenza e fattore essenziale di un aumento della serialità. La quale, d'altronde, non è semplicemente lo sviluppo formale dell'inerzia giurata in condizioni materiali che l'esigano (separazione, ecc.): quanto più il gruppo si costituisce in presa diretta sugli assembramenti inerti, tanto più, l'alterità risale in lui muovendo dal suo materiale. Tuttavia, come il gruppo, in quanto reciprocità *lavorata*, è un prodotto dell'uomo e non un dato di natura, così la sua azione sulle serie produce quella forma di serialità lavorata che abbiamo chiamato estero-condizionamento. Perciò tende ad annullarsi la differenza tra un gruppo, la cui unità diventa sempre più simile a un sigillo posto su cera umana in via di solidificazione e un assembramento la cui inerzia medesima diventa fonte d'energia, in quanto ne trae profitto, per azioni seriali, una falsa unità indotta in seno alla serialità. Pare dunque che, avendo lasciato i collettivi al momento in cui il gruppo si strappava da loro, il tentativo comune (per il suo mezzo scacco : successo - o possibilità di successo - pratico, fallimento ontologico) ci abbia ricondotto ad essi rigorosamente, appunto nella misura in cui la necessità della libertà implicava l'alienazione progressiva della libertà alla necessità. Eppure non riscopriamo, al termine dell'esperienza, i collettivi quali li avevamo lasciati : la semplice costituzione di un gruppo alla superficie epidermica di una serie costituisce, agli altri strati di serialità, una specie di unità astratta e privativa (quella dei non-raggruppati); le pratiche e manipolazioni esercitate dal gruppo in qualunque momento dell'esperienza differenziano taluni settori delle serie utilizzando la ricorrenza come sintesi

mistificante nella forma d'estero-condizionamento; infine i gruppi pietrificati ricadono nella serie *con la loro unità pratica*, divenuta inerte suggello della pura exteriorità; così le serie sopportano e serializzano significati (totalizzazioni morte e divenute false totalità), come la materia lavorata sopporta determinazioni prodotte dal lavoro o, se si preferisce, le serie, in certi settori, sono divenute materialità inorganica e lavorata.

Se si considera il gruppo nella sua genesi profonda, non c'è dubbio che - qualunque ne sia lo scopo manifesto - sorga in base al progetto di strappare alla materia lavorata il suo potere disumano di mediazione tra gli uomini per attribuirlo, nella comunità, a ciascuno e a tutti, e per costituirsi, in quanto strutturato, come ripresa in mano della materialità del campo pratico (cose e collettivi) da parte della libera *praxis comunizzata* (giuramento, ecc.). Sin dalla sua prima comparsa come erosione del collettivo, possiamo scorgervi - per far uso della terminologia marxista - il progetto di strappare l'uomo allo statuto d'alterità che lo rende prodotto del suo prodotto, per trasformarlo *a caldo* e con le pratiche adeguate in *prodotto del gruppo*, ossia - finché il gruppo è libertà - *in suo stesso prodotto*. Questa duplice impresa concreta si realizza, beninteso, in circostanze definite e nell'ambito fondamentale del bisogno e della penuria. Ma, per quanto il condizionamento da parte del bisogno sia indispensabile e rigoroso (direttamente od indirettamente), esso non basta - semplicemente perché si tratta di uno svolgimento dialettico, che si afferma e si perde nell'essere antidialettico del pratico-inerte e che si produce di bel nuovo come negazione di tale essere -*per spiegare*, nel senso della ragione positivista, la costituzione di *quella realtà appunto* che viene denominata gruppo. E, d'altronde, abbiamo visto le minacce o i bisogni suscitare un'unità negativa in taluni strati inerti dell'assemblamento, in quanto già unificati (dal nemico, da una minaccia naturale, ma totalizzante, ecc.): proprio in base a tali significati astratti di unità sintetica, è data la possibilità ad ogni Altro di liquidare in sé l'Altro. Perciò, nell'impotenza seriale, la possibilità negativa del gruppo si presenta dappertutto come ciò che nega quest'impotenza o ciò che questa impotenza rende provvisoriamente impossibile. Il gruppo si definisce e si produce non solo come strumento, ma

come *modo d'esistenza*, si pone per sé - nella rigorosa determinazione del suo compito trascendente — come la libera sfera delle libere relazioni umane; in base al giuramento, produce l'uomo come libero individuo comune, e conferisce all'Altro la sua nuova nascita : il gruppo è quindi ad un tempo *il mezzo* più efficace di governare la materialità circostante nell'ambito della penuria e *il fine assoluto* come pura libertà emancipante gli uomini dall'alterità.

Tali osservazioni hanno lo scopo di mostrarci una reciprocità fondamentale fra gruppo e collettivo : poiché il gruppo, infatti, si costituisce con gli *Altri* del collettivo, tutti i caratteri subiti ed esterni del collettivo passano nel gruppo stesso, si interiorizzano e, assunti dal giuramento, lo determinano in interiorità. Il partito rivoluzionario che deve liquidare pregiudizi e tendenze ideologiche (introdotte per mezzo della propaganda nella classe sfruttata da parte della classe di sfruttamento), si formerà grazie all'unione degli sfruttati che sono determinati da tale ideologia e da tali pregiudizi. Questo passivo, nell'ambito concreto del gruppo, si presenta come l'Essere-Altro che rimane inerzia all'interno di ciascuno e che va liquidato come tale, da parte di ciascuno e delle organizzazioni specializzate. La ripresa in libertà — in questo esempio negativo — si caratterizza dunque con un riordinamento del gruppo per liquidare il carattere ereditato. In tal senso, si può dire che il groviglio delle determinazioni passive, quale costituisce il collettivo, è interamente riprodotto *nel gruppo* come prospettiva d'azioni su di sé (positive e negative) in vista dell'obbiettivo trascendente. Tutta la temporalizzazione di una comunità pratica si caratterizza *dall'interno* per la evoluzione delle alterità ristrutturata, in quanto quest'ultima è condizionata dalla pratica (cioè dall'azione sull'obbiettivo e dalle reazioni di questo). Così, la 1^a Repubblica francese fu proclamata da realisti. O piuttosto le Assemblée, i club, ecc. hanno rivelato il loro realismo come inerzia inosservata al momento della fuga di Varennes e, nel corso dell'anno seguente, ridimensionamenti, liquidazioni, scismi ed epurazioni condizionati dal movimento medesimo della Storia hanno condotto questi gruppi di potere e di pressione *a rendersi repubblicani a causa della proclamazione della Repubblica*. Inversamente, la serialità, in quanto il gruppo

si è *prelevato su di essa*, è determinata in profondità da tale sfaldatura. L'unità del movimento di raggruppamento viene avvertita in alterità e negativamente : fa paura, ogni *Altro* immagina che lo si farà pagare per gli Altri; l'azione sgomenta gli intorpiditi. Nello stesso tempo, però, essa stabilisce la propria legittimità, poiché riafferma la sua libertà e, di conseguenza, designa l'εἶς dell'Altro come il complesso inerte (da liquidare o da ri-assumere nella libertà) che lo sprofonda nella serialità. Ora, l'alienazione dell'Altro è sostenuta e vissuta in ciascuno da una libertà alienata. Alienata nell'oggettivazione, nei risultati, ecc., ma libera e costitutiva, in quanto si perde affinché l'Altro esista. Così, per ogni libertà pratica che si esaurisce nel produrre la necessità come alienazione, il gruppo è libera possibilità d'integrazione (ci si può unire o iscrivere ad esso). Quindi si appella, sotto l'alterità, alla decisione di ciascuno. In tal modo, secondo le circostanze e la Storia particolare, costui, nella serie, intraprenderà da solo e per se stesso (attraverso la mediazione del gruppo) una liquidazione dell'alterità; e questo Altro, che rifiuta ferocemente il gruppo, deve assumere l'alterità *come se* fosse il risultato di una libera *praxis* comune : bisogna che si comporti come se l'Essere-Altro fosse un sistema di valori e un'organizzazione pratica; perciò appunto, egli riflette negativamente l'azione del gruppo e contribuisce a dissolvere l'alterità.

Tra i gruppi e le serialità, si verificano dunque, concretamente, scambi dialettici di natura osmotica : la serie infetta il gruppo della sua passività, che esso interiorizza e trasforma in strumentalità o che finisce per distruggerlo; il gruppo, in tutte le sue forme, obbliga lo statuto d'alterità a uscire dall'immediato e determina una *riflessione* nel collettivo in quanto tale. Ma non dimentichiamo che la relazione reciproca inversa è possibile : la serie può manifestare, con agitazioni ancora parcellari, che si avvicina al punto in cui si dissolverà in un gruppo; essa può quindi esercitare una pressione reale sulla comunità attiva che la «rappresenta», e il gruppo in via di pietrificazione può essere, proprio per la sua inerzia, un ostacolo alla dissoluzione della serialità nel collettivo. Ad ogni modo, un gruppo direttivo, in quanto prelevamento epidermico sul collettivo, determina in questo

una duplice struttura d'unità : l'una positiva ma illusoria, miraggio della totalità nell'ambito dell'estero-condizionamento; l'altra reale ma negativa e ambivalente, cioè la totalizzazione dei non-raggruppati attraverso la loro non-appartenza al gruppo che deve, in sostanza, viverli in ognuno come impotenza da superare (negazione della totalizzazione negativa) o rifiuto pratico di aderire al gruppo (costituzione dell'alterità in luogo pratico e totalizzante d'interiorità : controgruppi).³

Attraverso la sua degradazione e la sua ricaduta nella serialità, il gruppo determina dunque a distanza variazioni pseudo-sintetiche o negativamente sintetiche nel collettivo. L'unità indotta e fantomatica del collettivo, da cui si è appena strappato un gruppo in fusione - come relazione immediata fra impotenza ed azione, fra libera *praxis* ed alterità subita, ecc. - è del tutto diversa dalle unità di estero-condizionamento. Mediante queste ultime, infatti, in quanto sa produrle secondo la regola, un gruppo ristretto può utilizzare le immense potenzialità di una serie indefinita (nel senso propriamente fisico di trasmutazione di energia) per operare, con macchine, trasformazioni definite del campo sociale. Perciò il gruppo *come praxis*, si riproduce a tutti i livelli di profondità con lo statuto che conviene a ciascuna di loro, qui estero-condizionamento, più giù serialità bruta, più giù ancora stretta equivalenza orientata di due stati fisico-chimici.

Per riassumere i paragrafi precedenti, basterà dire che la dialettica costituita si presenta come doppia circolarità. La prima circolarità è d'ordine statico : constatiamo infatti che le strutture e le linee d'azione del gruppo sono definite dai caratteri del collettivo da cui si è appena strappato; nello stesso tempo, il gruppo, nel suo rapporto pratico con il collettivo, si riproduce come alterità diretta e utilizzazione dell'attività passiva, a tutti i livelli di profondità, fino a diventare puramente e semplicemente *il movimento della macchina* e il ritmo della produzione.⁴ La seconda circolarità è questo moto perpetuo che degrada presto o tardi i gruppi in atto, facendoli ricadere nel collettivo. Ricordo qui che tale circolarità è condizionata solo dal movimento della Storia e che i gruppi possono sorgere dal campo praticoinerte o riassorbirvisi, qualunque sia il loro statuto e senza che una legge qualsiasi e

formale li obblighi a passare successivamente dai differenti statuti che abbiamo descritto. Un gruppo in fusione può dissolversi sull'istante o trovarsi all'origine di un lungo svolgimento che conduce alla sovranità; ed anche il gruppo sovrano può sorgere, nel mondo complesso che intra vediamo, direttamente dal collettivo stesso (o piuttosto dal suo settore d'estero-condizionamento). Sennonché la sua comparsa non può aver luogo davvero, se tutte le regole formali dello statuto (separazione, istituzione esteriorizzazione delle pratiche, reinteriorizzazione tramite il terzo insuperabile) non vengono date simultaneamente nel loro reciproco condizionarsi. Ma neppure ciò deve stupire e l'insieme storico decide da solo se il gruppo sorge *già mezzo pietrificato*, poiché nella realtà concreta, ossia in ogni momento di una temporalizzazione, *tutti gli statuti di tutti i gruppi*, vivi e morti, e *tutti i tipi di serialità* (con tutte le unità indotte, illusorie o reali, negative e positive) sono dati insieme, come intrecciarsi di rapporti rigorosi e come materiale disperso della totalizzazione in corso. Quindi ogni gruppo giurato che si formi liberamente, a scapito di una serie, rinvia necessariamente in *se stesso* a strutture meno differenziate e, in sostanza, al gruppo in fusione che è la sua fondamentale forma e la sua cauzione. Però la *fusione*, come momento totalizzante del terzo regolatore-regolato, è avvenuta nel giuramento o piuttosto nel momento della decisione di giurare. Il primo terzo che alza la mano crea immediatamente, per la serie, l'occasione di dissolversi dappertutto ed essa si dissolve, *mediante il giuramento come ubiquità*. La tappa non è saltata : essa si presenta come fondamento immediato della seconda tappa (e questa della terza, ecc., se ce n'è). Così pure, fusione e giuramento sostengono, con la loro violenza selvaggia e mascherata, il pallido nesso contrattuale di un gruppo in via *d'organizzazione* : li ritroveremo, infatti, nelle intransigenze del collega e del capo, in periodo di rimpasto. Va aggiunto, inoltre, che - per quanto ogni forma di gruppo sia di per sé un prodotto *inventato*, creato dal lavoro umano -ognuna si *riproduce* sempre in campi pratico-inerti e in campi comuni già determinati da forme analoghe (morte o vive) e sotto l'influsso diretto o indiretto della loro presenza. Abbiamo appena visto, infatti, che un gruppo qualsiasi, sotto qualunque forma appaia, non può sorgere senza influenzare tutti i campi

sociali, e che anche la serialità è - negativamente o positivamente - determinata da schemi unitari che saranno ripresi dal movimento pratico di raggruppamento. Proprio questa duplice circolarità statica e dinamica, in quanto si manifesta nei rapporti ricorrenti a tutti i livelli di tutte le concrezioni sociali, costituisce il momento finale dell'esperienza dialettica e, insieme, la realtà concreta della socialità.

Questo momento concreto dell'esperienza reintegra tutti i momenti astratti che abbiamo successivamente raggiunti e superati; e li ricolloca in seno al concreto nella loro funzione concreta. E, anzitutto, la libera *praxis* dell'individuo isolato perde il carattere sospetto di robinsonata : *non esiste* individuo isolato (a meno che non si consideri la solitudine come una particolare struttura della socialità). Ma nella totalizzazione storica, la sparizione reale dell'individuo isolato a vantaggio dell'Altro o dell'individuo comune, avviene sulla base della *praxis* organica, come dialettica costitutiva e come mediazione (ad un altro livello) tra la funzione e l'oggetto trascendente. Mai e in nessun luogo *incontreremo* l'individuo isolato se non, implicitamente e negativamente, come relatività della dialettica costituita, cioè come assenza fondamentale di uno statuto ontologico di gruppo, come esilio ricorrente degli individui comuni (Fraternità-Terrore) e nel paradosso per cui il gruppo vuol dissolvere la molteplicità delle persone nel culto della personalità. Sappiamo quindi ormai che la dialettica concreta è quella che si svela attraverso la *praxis* comune di un gruppo; ma sappiamo anche che l'insuperabilità (per l'unione degli individui) dell'azione organica, come modello strettamente individuale, è la condizione fondamentale della razionalità storica, vale a dire, bisogna riferire la Ragione dialettica costituita (come viva intelligibilità di ogni *praxis* comune) al suo fondamento sempre presente e sempre mascherato, la razionalità costituente. Senza questa limitazione rigorosa e permanente che rinvia il gruppo al suo fondamento, la comunità è *altrettanto astratta* dell'individuo isolato : ci sono pastorellerie rivoluzionarie sul gruppo, a cui le robinsonate fanno esatto riscontro.

Ma, allo stesso modo, sarebbe tanto astratto considerare il gruppo senza le serie quanto le serie senza i gruppi. In realtà,

la produzione storica di uno o più gruppi determina un campo pratico di tipo nuovo che chiamiamo *campo comune*, mentre la serialità definisce il campo che abbiamo denominato *pratico-inerte*. Sennonché la circolarità che abbiamo appena messo in luce consente ormai di spiegare perché la dialettica rimanga muta - come legge formale del movimento — sui problemi di priorità. Nulla permette, infatti, di dichiarare *a priori* che la serialità sia uno statuto anteriore al gruppo, sebbene il gruppo si costituisca in essa e contro di essa : non soltanto troviamo i gruppi e gli assembramenti sempre co-presenti, ma inoltre l'esperienza e l'investigazione dialettica, ed *esse sole*, permetteranno di definire se la serialità considerata sia un assembramento nell'immediato oppure se non sia costituita invece da vecchi gruppi serializzati. Abbiamo visto infatti che essi ritornano, presto o tardi, allo statuto di inerzia : la serialità, questo tufo, è forse l'inorganico come fondamento della socialità-oggetto, o si riduce invece a una polvere d'antichi viventi disorganizzati? Oppure - come avvertiamo nell'esperienza quotidiana - non c'è un duplice movimento perenne di raggruppamento e di pietrificazione? Poco ci importa: l'essenziale era fondare l'intelligibilità di questi possibili : cosa che abbiamo fatto.

All'attuale livello, bisogna inoltre osservare che le forme complesse che assumono, in e mediante la circolarità, quel che si è convenuto di chiamare *realtà sociali*, non si contengono necessariamente a un livello di intelligibilità unico e indefinito, o non si lasciano rinchiudere in un certo statuto pratico-ontologico. Ciò non deriva solo dal fatto che il gruppo reca un destino di serialità nel momento appunto della sua totalizzazione pratica, e neppure dal fatto che una data serialità possa, in una data circostanza, trasformarsi in comunità; quel che conta soprattutto è che il gruppo resta improntato dalla serie, che diventa, persino negli strati totalmente inorganici del pratico-inerte, dall'auto-produzione sovrana del gruppo. È dunque necessario concepire uno statuto specifico per certe realtà la cui unità reale si manifesterà come relazione d'interiorità tra molteplicità *comuni* e *molteplicità seriale*. E' il caso, ad esempio, delle classi sociali (in quanto si definiscono all'interno di un regime di sfruttamento).⁵ Abbiamo mostrato come l'essere-di-classe (nel caso, per

esempio, della classe operaia), si definisce in base alla serialità d'impotenza in quanto qualificata e determinata da esigenze pratico-inerti : la relazione prima e negativa dell'operaio con la macchina (non-possessione), la mistificazione del libero contratto e il lavoro divenuto forza nemica *per il lavoratore*, in base al sistema del salariato e al processo capitalista, tutto ciò si realizza nell'ambito della dispersione seriale e delle reciprocità antagonistiche sul mercato del lavoro. L'alienazione come processo reale e rigoroso all'interno del sistema si produce in e con l'*alterità* come ricorrenza infinita : essa concretizza tale struttura astratta in un movimento storico perfettamente concreto; ma lo scheletro dispersivo è necessario a questa concretizzazione, come relazione d'impotenza fuggevole dei lavoratori fra loro. L'industrializzazione produce il suo proletariato, lo recluta nelle campagne, regola la natalità operaia; ma lo statuto d'impotenza si realizza, qui come altrove, con la serializzazione dei proletari.

Eppure, questo statuto seriale e pratico-inerte non potrebbe determinare una *lotta* fra le classi, se la possibilità permanente di dissolvere la serie non fosse offerta ad ognuno; e abbiamo visto apparire una prima ed astratta determinazione di tale unità possibile con l'interesse di classe, come negazione possibile del destino. Tuttavia la trasformazione della classe in gruppo non si è mai realizzata in nessun luogo, nemmeno in periodo rivoluzionario. Sappiamo infatti che la serialità rimane, continuamente corrosa da gruppi d'azione che si costituiscono a livelli inversi, perseguendo obiettivi variabili. L'organizzazione sindacale, come abbiamo visto più sopra, è tipica del gruppo organizzato che diventa istituzionale e sovrano (correndo il rischio permanente di burocratizzarsi). Non c'è dubbio comunque che essa ri-assuma, nel suo libero autoprodursi, i caratteri inerti che definiscono,, nell'insuperabilità, l'essere di classe degli operai. Abbiamo tentato di dimostrarlo in particolare, per l'anarco-sindacalismo. Tale costituzione ri-assunta - nell'ignoranza di solito - contribuisce a prescrivere inerti limiti all'azione comune : anche questo l'abbiamo visto. Così, la classe intera è senz'altro presente nel gruppo organizzato che si è costituito in essa; e la sua serialità di collettivo è, come limitazione, l'essere inorganico della sua comunità pratica. Si tratta appunto di due

forme della *classe* e la comunità non è da considerarsi come un modo spinozista del proletariato-sostanza, poiché si è costituita invece come *suo apparato pratico*. Solo che la relazione di questi apparati con la serie da cui emanano è più complessa di quanto non si creda. Sappiamo che dipende dai mezzi di produzione; orbene, trasformare tali mezzi senza sosta è per i capitalisti una necessità. Perciò il rapporto cambia con il tipo di macchine. In realtà, prima del 14, e sulla base della macchina universale, constatiamo che la pratica sindacale è definita dagli stessi operai, *in quanto esercitano il loro mestiere*; la dissoluzione delle serie sembra dunque un fatto acquisito. In verità l'unione avviene alla sommità : è quella dell'*élite* operaia (di operai specializzati, prodotti dalla macchina universale); d'altra parte, ciascuno di essi, come membro del sovrano, raggruppa intorno a sé i manovali che l'aiutano nel lavoro. Ma non forma con loro una vera comunità pratica (nella lotta sindacale), perché essi non hanno costituito da soli un gruppo e perché non l'hanno prodotto dal seno del gruppo, come sovrano istituito. In realtà, i sindacati, come unione dell'*élite*, si sono costituiti la loro sovranità nell'atto medesimo che li ha prodotti; e tale sovranità, rispetto ai manovali, non è né legittima, né illegittima; è un fatto di un altro mondo (quello del gruppo), che nell'altro mondo produce la propria legittimazione e che nell'universo seriale può essere accettata solo nell'impotenza. Raggruppati dall'esterno da parte dell'operaio sovrano, i manovali restano seriali : tra di loro, anzitutto, poi rispetto agli altri sovrani (i quali, come gruppo conduttore, hanno rifiutato loro l'ingresso al sindacato), infine rispetto agli altri manovali (nelle altre officine, nelle altre fabbriche) che sono collegati ad essi solo con la mediazione di un gruppo, di cui né gli uni né gli altri fanno parte. Ciò significa che sono doppiamente seriali : seriali in quanto lo sfruttamento si fonda sempre sul loro antagonismo concorrenziale e sulla loro impotenza; seriali in quanto l'obbedienza e la fiducia degli altri manovali agli altri sovrani condiziona *qui* la loro fiducia (partecipazione allo sciopero, ecc.). Sarebbe dunque erroneo pretendere che, nei primi anni del secolo, la classe operaia francese avesse prodotto da sé gli apparati di protezione e che il militante sindacalista (come individuo comune della *classe-unita pratica*) non si distinguesse

dall'operaio (come membro della serialità passiva e sfruttata). In realtà, una certa categoria di operai - i sovrani -si è costituita in gruppo sovrano, *incarnazione*⁶ *pratica* della classe operaia. Questo gruppo imponeva tramite i suoi agenti locali la volontà comune a un «sottoproletariato» non integrato il cui essere-di-classe era serialità. E la distinzione fra questi due modi era così netta che i sindacati non hanno visto nascere, in mezzo ai manovali e, prelevati da essi, i nuovi operai -prodotti dalla seconda rivoluzione industriale - gli O.S.⁷ che nascevano dalla squalificazione del lavoro causata dalle macchine specializzate.

In tal senso, l'evoluzione della classe operaia nel XX secolo, i caratteri nuovi del lavoro (spossamento, ecc.), la scomparsa di una parte degli specializzati (in Francia) dava origine ad una nuova formula d'unione che si ha il torto di contrapporre radicalmente alla precedente. Il lavoro del militante sindacalista e quello dell'O.S. sono praticamente incompatibili; ci vuole una specializzazione : la classe operaia produrrà i permanenti remunerati da essa. Il sindacato diventa subito, per i conservatori, un gruppo *estraneo* alla classe operaia. Di fatto il permanente *non è più* un operaio : ciò è lapalissiano, poiché *non lavora più* come operaio. Inoltre, passa alla categoria di *terzo istituzionalizzato* (poiché è parte integrante del sovrano). Ma abbiamo appena visto che l'operaio specializzato dell'anarco-sindacalismo non poteva rendere gruppo la classe, se non decidendo di essere lui solo *l'operaio* ed escludendo tacitamente dal proletariato l'80% dei lavoratori. Tutta la differenza sta a favore del permanente che si rivolge a tutti e propone; mentre l'anarco-sindacalista imponeva ai più la decisione di alcuni. In realtà, il permanente sfugge allo statuto operaio, nella misura appunto in cui la specializzazione del lavoro non è più il fondamento delle rivendicazioni; nella misura in cui individui interscambiabili per la loro funzione si trovano ad avere gli stessi bisogni; lo sforzo del sovrano per manifestare un certo autoritarismo riflette l'interscambiabilità che obbliga a rafforzare la disciplina e ad azioni davvero massicce per impedire la sostituzione immediata degli scioperanti. Questo autoritarismo d'altronde non è altro che la *Fraternità-Terrore* quale esiste nelle masse quando dissolvono (sciopero o manifestazione) la loro serialità. Il permanente è

dunque esattissimamente il prodotto della classe operaia in quanto si caratterizza come massa; egli realizza nel gruppo sovrano una esigenza reale della situazione : quella che i movimenti di massa costituiscano gruppi in fusione con la liquidazione della serialità. Anche lui, a prescindere da alcuni caratteri particolari dovuti all'insieme sindacale e all'insieme professionale che rappresenta, è solo l'invito sovrano ed astratto all'unificazione. La sua stessa universalità - lui pure è interscambiabile, come permanente locale - è la trasposizione dell'interscambiabilità serializzante in necessità di totalizzazione pratica delle masse. Così si determinano due tempi, a seconda che, in una città operaia al lavoro - ossia quando la classe è un collettivo - egli rappresenti l'unione possibile nell'astrazione del suo essere istituzionale (e si caratterizzi più per i suoi rapporti con Parigi che per i suoi rapporti con la località) o che diventi, in caso di tensione, lo schema pratico ed il significato dell'unità da realizzare. Tale unità, tuttavia, quando si realizza lo esclude da sé : egli sarà ascoltato, se i suoi consigli sono orientati nel senso del gruppo costituito; superato, lasciato sul posto, se tenta di sviare quest'ultimo dalla sua direzione. Converrà quindi concludere che la classe operaia si definisce in base a statuti mutevoli (sia nello spazio, sia nel tempo). Il sindacato è la classe operaia *aggettivata, esteriorizzata, istituzionalizzata, talvolta burocratizzata*, ma misconoscibile a suo stesso giudizio e realizzan-tesi come puro schema pratico dell'unione.⁸ È la sovranità di questa classe, ma scissa da essa e realizzantesi altrove, nel puro ambito della *praxis* comune. Il *gruppo* — definito da uno statuto di *separazione* (permanenti locali che, di tanto in tanto, vengono a Parigi, controllati sul posto da *misst dominici* , ecc.) — vive di solito senza presa su masse in fuga seriale: ogni agente tenta - è l'agitazione - di determinare, nelle occasioni propizie, tumulti locali (comizi improvvisati, manifesti ecc.); di fatto tali tumulti sono semplici circuiti di ricorrenza. In questo momento, la classe operaia esiste in un duplice statuto poiché, nella sua serialità dispersiva, i delegati sindacali le sono garanti *esterni* di possibile interiorizzazione. Allorché, in periodo di conflitti locali, gli operai della città si uniscono in una decisione comune (presa nel clima di violenza, libertà, voto pubblico, obbligo per la minoranza di dissolversi

neH'unanimità), la classe operaia *esiste di fatto* come totalizzazione pratica. Sarà forse disastroso che il «movimento» non venga seguito in altre città: ma, dal punto di vista formale, la sola unificazione locale tramite una *praxis* di sciopero o di insurrezione basta a porre *il gruppo* come statuto possibile in permanenza per il proletariato, benché tale gruppo - per il proletariato attuale e nella congiuntura presente — si manifesti come gruppo in fusione (o tutt'al più giurato), conservante il sistema di relazioni organizzate e istituzionali *fuori di sé*. Esso non riassorbe mai il sindacato, infatti, né *segue* le direttive dei sindacalisti; il permanente — a parte il fatto che è istituzionale - assomiglierebbe piuttosto agli agitatori delegati dal popolo a rifletterne il pensiero pratico, tra l'89 e il '94.

Saremo dunque indotti — come determinazione sincronica — a considerare la classe operaia - a un momento dato del processo storico - *sia* come gruppo istituzionalizzato d'organizzazione (i «quadri»), *sia* come raggruppamento in fusione o giurato (la costituzione dei *soviet*, nel 1905, appare come termine fra il gruppo giurato ed il gruppo organizzato), *sia* come serialità ancora inerte (in taluni settori) ma profondamente penetrata dall'unità negativa dei raggruppamenti giurati. Il gruppo istituzionale, come scheletro astratto della classe unita, è invito permanente ad unirsi, ed è già sovranità della classe, quando questa è interamente serialità; esso può riflettere in seguito ai gruppi in fusione (ed ai loro sviluppi concreti) la loro sovranità assoluta e manifestare loro le loro decisioni nella prospettiva di un avvenire più lontano, in rapporto con obbiettivi non immediati. Tale riflessione però non procede da un terzo regolatore al gruppo di cui esso fa parte, ma dal membro di un gruppo - in quanto significante-significato di questo gruppo - ad un altro gruppo realizzante da solo la propria sovranità. In altre parole, la comparsa del gruppo come totalizzazione in corso della classe operaia — anche se è il risultato del lavoro dei sindacati, anche se tale gruppo si fissa gli obbiettivi previsti dagli «organi centrali» - ha il risultato immediato di rendere vacante la sovranità sindacale senza peraltro riassorbire il gruppo istituzionale (il quale servirà d'altronde per organizzare materialmente lo sciopero e per stabilire i contatti con i

padroni), Questo gruppo concreto, infatti, diventa la sovranità concreta della classe operaia e la esercita; per suo tramite, le condizioni materiali del conflitto, i rapporti di forza con l'altra classe e gli apparati di costrizione che essa produce si definiscono rigorosamente e definiscono la situazione stessa (come rapporto fra i gruppi sovrani che incarnano le classi avverse e come rapporto fra tali gruppi e le serialità da cui sono sorti). Infatti, l'efficacia reale della *praxis* comune dipenderà qui, dall'azione astratta e totalizzante che il gruppo in fusione esercita sulla serie che lo circonda : ogni membro del gruppo, di fatto, è anche - per cento relazioni complesse - membro della serie, appartenendo in pari tempo al gruppo. E' quanto si immagina facilmente se si considera che fa parte di una famiglia, di un gruppo d'abitazioni, d'associazioni diverse, e, attraverso tutte queste comunità più o meno inerti, di serie di alterità che si estendono dappertutto : così la sua appartenenza attuale al gruppo di combattimento determina queste serie praticamente ma astrattamente; così pure la semplice formazione del gruppo, in quanto gli organi di diffusione (del gruppo istituzionale, forse) ne propagano la notizia, diventa, per qualunque *altrove* della serie, la riunificazione pratica e sovrana della classe operaia in un *qui*. Proprio allora l'insieme del processo si manifesterà con la passività seriale dei grandi concentramenti operai o con un'agitazione ricorrente che comincia a dissolvere l'impotenza collettiva in un'unificazione propriamente rivoluzionaria. Quel che conta, però, qui, è che la costituzione pratica del gruppo (cioè l'*Apocalisse*) è - in se medesima e nel suo essere-fuori-di-sé - produzione a distanza attraverso la serie e dappertutto in essa, come ubiquità astratta, di uno schema di totalizzazione (con l'inflessibile obbligo per ognuno - anche se, nel luogo e nella funzione che occupa, la sua impotenza è insuperabile -di assumere la serialità o l'unità). Ed i nuovi raggruppamenti che si costi-tuiranno contro la serie (ed in essa) differiscono già dai primi per il fatto che sono indotti, ossia che lo schema totalizzatore era già in ogni Altro la possibilità di rifiutare ogni alterità. Naturalmente ciò non toglie che i gruppi possano essere (nella separazione, nella diversità delle situazioni, degli interessi locali, delle circostanze della lotta, dei rapporti di forza) i produttori di una nuova serialità (determinando ogni

gruppo, con la sua *praxis* limitata, gli altri gruppi come altri). Tale serialità appunto - come abbiamo visto in *Questioni di Metodo* - ha fatto abortire il movimento contadino nella Germania di Lutero. Nel caso di serialità dei gruppi, l'apparato sindacale riprende importanza, e la sua azione coordinatrice e organizzatrice trasforma i gruppi isolati in *sottogruppi* organizzati. Ma esso rimane di per sé *gruppo-altro* e non sovranità interna. Parimenti, la dissoluzione delle serie può essere spesso il risultato di un contagio serialmente propagato (come per gli scioperi del '36 che rappresentano il caso in cui la classe operaia è stata più vicina a un'unificazione sintetica totale). Comunque la riflessività viene dopo, nell'ambito stesso del gruppo immenso così costituito; e la struttura di un gruppo massiccio (intendo con ciò sorto dalle masse e composto da esse) deve essere studiata a parte, perché si caratterizza per un'integrazione profonda e insieme - talvolta — per una separazione reale (le occupazioni d'officina, nel '36, presentarono questo duplice carattere : l'occupazione di una certa fabbrica avveniva nella presa di coscienza pratica della totalizzazione e della ubiquità; era *la medesima*; *dappertutto era la medesima qui* . Nello stesso tempo, però rendeva le comunicazioni tra i sottogruppi difficili; ci volevano numerosi intermediari). Ma questa rinascita della serialità proprio nella sua dissoluzione può suscitare a sua volta azioni liquidatrici. Segnaliamo queste difficoltà astratte solo per porre meglio la questione dell'intelligibilità del concreto - vale a dire qui della classe. Il problema, infatti, ci è ben noto nei suoi termini : la classe si manifesta simultaneamente⁹ come un apparato istituzionalizzato, come un complesso (seriale od organizzato) di gruppi d'azione diretta, e come un collettivo che riceve il suo statuto dal campo pratico-inerte (attraverso e mediante relazioni di produzione con altre classi) e il suo schema universale di unificazione pratica dei gruppi che non cessano di formarsi alla sua superficie.¹⁰ E questi tre statuti simultanei sorgono in rapporto pratico dialettico, attraverso un processo pure condizionato dall'insieme della congiuntura storica. In realtà, le determinazioni del discorso ci presentano *sempre* la classe troppo semplicemente, sia come sempre unita e rivolta contro gli sfruttatori, sia come provvisoriamente smobilitata (cioè ricaduta interamente nella serialità); questi concetti

imperfetti e incompleti non traducono forse proprio la nostra impossibilità di capire la triplice realtà unica della classe storica in movimento? In quest'incontro del gruppo come dialettica costituita con la serie (come antidialettica) non ci imbattiamo forse nei limiti stessi dell'intelligibilità ?

Non lo credo, e l'aspetto incompleto dei concetti o delle determinazioni del discorso traduce semplicemente un atteggiamento politico (quello del militante, dell'oppositore, ecc.) che qui non c'interessa, in quanto tale. In verità, non c'è difficoltà, né sul piano ontologico, né sul piano pratico.

Sul piano ontologico, non ci sono tre esseri, né tre statuti d'essere : l'essere-di-classe è pratico-inerte, si definisce come una determinazione di serialità, l'abbiamo visto. I due gruppi (fusione o giuramento, organizzazione o istituzione) non hanno essere-interno-di-gruppo; il loro statuto è di avere il loro essere-fuori-di-sé (il solo essere di gruppo) nella serie da cui emanano e che li sostiene (bollandoli persino nella loro libertà). Certo, il gruppo in fusione nega la serie in sé, poiché la dissolve; nello stesso tempo, però, vi si riferisce ontologicamente perché è *la sua azione di serie*, l'azione, *per la serie intera e in una situazione particolare*, di questa formazione mutevole, cangiante, violenta, dall'avvenire ancora indeciso ma che è l'audacia, *qui*, della serie, la fortuna o la disdetta *qui* di quanti respingono l'impotenza, la massificazione, l'alterità; in altri termini, il gruppo ha il suo essere-di-classe fuori di sé nella serie e la serie è nel gruppo negazione e affermazione del suo essere in virtù del superamento pratico. Abbiamo visto come la pratica individuale, checché si faccia, realizzi in ognuno l'essere-di-classe; come l'operaia che abortisce realizzi la sentenza che le classi di sfruttamento emanano su di lei. Ma in un'azione comune (rivendicativa o rivoluzionaria), c'è ad un tempo realizzazione dell'essere-di-classe e della libertà : l'operaia, stavolta, riconosce il suo essere di lavoratrice — definito dal suo salario e dal suo lavoro - e lo riconosce proprio nella rivendicazione; ma lo supera *con la rivendicazione* - magari minima - che è pratica comune per determinare un mutamento generale e soprattutto *in vista* di ottenere soddisfazione. La dissoluzione del seriale può essere, in taluni casi, l'atto di unirsi agli altri, una liquidazione totale (almeno provvisoriamente) della serialità anteriore (soprattutto se si

tratta di ciò che la sociologia contemporanea denomina «micro-organismi»), ma allora si tratta di un semplice superamento della serialità. Sennonché tale superamento tende forse a durare più a lungo di una manifestazione o persino di uno sciopero; può manifestarsi in una pratica insurrezionale, può trasformarsi in azione rivoluzionaria : in base a ciò, soprattutto se la Rivoluzione non si risolve in un fallimento, e se si sviluppa secondo le proprie leggi, ha luogo una metamorfosi radicale, tutto cade in un altro mondo sociale. Però, finché si tratta della lotta di una classe dominata contro una classe dominante, la serialità, *ancor prima che dei dissensi interni*, è il prodotto dello sfruttamento e lo statuto che lo mantiene. *Essa appunto* va vinta per ottenere il minor risultato comune (se non altro, per evitare la troppo rapida deteriorazione del potere d'acquisto); ma *essa appunto* sostiene il gruppo rivendicativo, nella sua medesima passività, come fonte possibile d'energia - il gruppo, infatti, dal punto di vista pratico della sua azione, può ormai coglierla soltanto nella forma sintetica della potenzialità — *essa appunto* gli si rivela come *ciò che lo produce* — nella misura in cui, come ho dimostrato, vi resta immerso *a causa delle altre relazioni seriali dei suoi membri* - *essa appunto* viene dal gruppo totalizzata in *esteriorità*, cioè per il gruppo e nel suo rapporto con esso, in quanto quest'ultimo coglie l'unità seriale (di dispersione) per le ragioni dialettiche che l'hanno prodotta materialmente e dialetticamente (condizioni storiche del processo capitalista), *essa appunto* infine, nella prospettiva dialettica delle lotte rivendicative e del lavoro quotidiano, determina il suo avvenire come morte e resurrezione permanenti (si dissolverà in essa quando - vincitori o vinti — gli operai riprenderanno il lavoro, rinascerà da essa quando, maturati da quest'esperienza, riprenderanno l'azione).¹¹ Ciò vuol dire che *l'essere di classe* come serialità passata, presente e futura, è *sempre* lo statuto ontologico dell'operaio e che *la praxis di gruppo*, come dissoluzione in superficie nella classe (e dunque in superficie in esso) del rapporto d'alterità e come superamento conservatore dell'essere seriale, è sia la realtà presente e pratica dell'individuo comune, sia la sua possibilità futura, come significato indotto e come unificazione astratta che investe la serie dalla profondità dell'avvenire.

Quanto al gruppo istituzionale (sindacato, ecc.), esso rappresenta *praticamente* questa possibilità nella sua permanenza : ciò significa che il lavoro dei terzi istituzionalizzati che lo compongono consiste nel mantenere, attraverso la separazione e con la loro unità centralizzata, tale unità possibile come sovranità, e insieme nel realizzare, nei limiti del possibile, in ogni circostanza, le condizioni locali che consentono tale unità.¹² Da questo punto di vista, l'insieme dell'apparato è l'unità pratica d'interiorità (che si realizza localmente e per temporalizzazioni successive) in quanto oggettivata, esteriorizzata e universalizzata. Essa è la sovranità del proletariato unito, in quanto realizzantesi nell'ambito della totalizzazione integrante quando esso è nella sfera della serialità. Ma l'esteriorizzazione oggettivante, sul terreno dell'Essere, non pone alcun problema nuovo : non esiste l'essere-uno di questo gruppo istituzionale. Se fosse in fusione, il suo essere sarebbe nella serialità inerte. La sua apparente autonomia deriva solo dalla sua serialità. Infatti, il sindacato, come gruppo istituzionale, presuppone in se medesimo strutture di ricorrenza e d'alterità, fondate sulla separazione e sulla circolarità seriale; abbiamo esposto più sopra l'esperienza di tali gruppi. Ma l'essere-istituzionale dei suoi membri è solo inerzia e non può in nessun caso figurare come essere di gruppo. Quest'inerzia — che non ha niente a che vedere con la maniera in cui essi si dedicano al loro compito ed ai risultati che ottengono — fonda appunto la permanenza dell'unità operaia come possibilità sempre accessibile alla serie : il «permanente» è anch'esso quest'unità, in quanto il suo mandato (qualunque sia il modo di reclutamento o di nomina) non è collegato, nella sua durata istituzionale, a caratteri individuali o alla *praxis* organica. Eletto o nominato per due anni, ad esempio, la sua azione, qualunque sia, è il superamento e l'affermazione di un'inerte unità materiale e istituzionale che è, insieme, l'Essere-Altro (l'essere di serialità) del sovrano nel suo agente locale e l'essere-uno della serie, colto in uno dei suoi membri, *in quanto divenuto Altro*. Così l'essere del permanente non è affatto *l'essere del gruppo istituzionale* : questo essere di gruppo non ha nessuna realtà : ma l'essere-seriale del funzionario locale *in quanto tale*, serve da supporto inerte (come la cera per il sigillo) all'unità

sintetica e sovrana della classe come possibilità permanente, cioè come astratta e passiva perseveranza dell'essere-uno nel suo essere. Di fatto, l'unità della classe sfruttata è *pratica* : mantenendola però di fronte ad essa, le si dà un sostegno inerte e tale sostegno la fa passare per un essere. Ontologicamente, tutto è semplicissimo : tra il sindacalista e la popolazione operaia c'è una convenienza d'inerzia; l'essere di classe, essendo seriale, è condizionamento inerte e dispone a cogliere l'unità come altro statuto ontologico : l'essere-unità della classe (il vero scopo da raggiungere). La tensione che determina, l'uno tramite l'altro, il sovrano serializzato e la serie che riceve inerte il segno inerte della sua unità rende sempre possibile, per azione di circostanze definite, la liquidazione della serialità. In base a ciò, compare il gruppo che esercita la sua sovranità e rende vacante la sovranità sindacale (che è la sua anche come altra) pur mantenendo uno statuto d'agitatore al permanente; in pari tempo, respinge la propria inerzia nelle profondità; ma conserva, in ogni caso, la sua appartenenza a tutti nella forma *dell'essere-di-classe* superato e conservato. *Praticamente* non esiste nemmeno il problema : la *praxis* dei gruppi d'azione si definirà dialetticamente da sola, in base alla serialità, come resistenza superata o da superare e in base alle consegne sindacali, come significati esterni ed oggettivi da rifiutare, da interiorizzare o da superare. Quel che conta, per noi, è che, nell'azione quotidiana, la classe operaia definisce la sua unità pratica *come totalizzazione* di significati pratici, oggettivi ma inerti, sorti da un sovrano che s'identifica con essa in esteriorità e come paziente dissoluzione delle forze d'inerzia seriali che fanno tutt'uno, anch'esse, con questa medesima classe *nel suo essere*, nel corso di un'azione di raggruppamento che mira ad un obbiettivo trascendente e che va definita come *praxis-processo*. La classe operaia non è né pura combattività, né pura dispersione passiva, né puro apparato istituzionalizzato. È una relazione mobile e complessa tra differenti forme pratiche ognuna delle quali la riassume per intero e il cui nesso vero e proprio è la totalizzazione (come movimento indotto da ciascuno negli altri e ritornante da ciascuno sugli altri).¹³

Le differenze di statuto che separano e uniscono questa medesima realtà nelle sue diverse forme implicano anzitutto

(per l'intelligibilità dialettica) che una stessa *praxis* - anche *in base all'obbiettivo* - si realizzi differentemente ai diversi livelli pratici. Ciò vuol dire che - nel caso eccezionalmente semplice in cui fosse immutata - differirebbe tuttavia da se stessa ad ogni livello per temporalizzazione (velocità, ritmo, ecc.), per organizzazione e strutture interne, per il rapporto reale con l'obbiettivo (attraverso tutti i mezzi messi in azione) e, di conseguenza, per l'obbiettivo stesso che ne assicura l'unità, e che rinvia a sua volta, secondo i livelli, ad altri obbiettivi più o meno lontani. Tutto si svolge insomma come se l'azione avesse uno statuto di pluralità (qualora si tratti di grandi insiemi sociali) e che sviluppasse tutte le sue dimensioni in una volta. E' *la stessa azione*, in periodo di conflitti sociali, a *contorcere* la serie (nel senso in cui si dice che il legno «si contorce» o «s'imbarca»), a manifestarsi in attività di collegamento e di organizzazione accresciute nei sindacalisti (moltiplicazione dei «contatti», dei comizi istantanei e improvvisati, discussione degli obbiettivi con i rappresentanti dei gruppi giurati, fissazione di un piano pratico - che probabilmente non verrà seguito -, sforzo per determinare lo stato delle forze in giuoco, per farlo conoscere alle masse - o, secondo i casi, per celarlo loro -, mediazione tra Parigi e i suoi obbiettivi generali, concernenti il proletariato francese e la concentrazione locale con i suoi propri interessi, ecc.) ed a riemergere al suo livello di piena efficacia, senza altra inerzia che la fede giurata, nella pratica comune degli operai. In queste tre forme, è parimenti indispensabile alla lotta pratica : in ognuna si ritrovano, a gradi diversi d'importanza pratica e sotto un'apparenza che rinvia ai sistemi relazionali (alterità, reciprocità concreta e sistema organizzativo), gli stessi rapporti con l'oggetto, con l'avvenire, con il mondo trascendente; senonché la *produzione* di tali rapporti in ambienti pratici, fra indici differenti, avviene diversamente e la loro realtà, appunto perciò, diventa in ciascuno una *produzione-rifrazione* eterogenea e irriducibile. Il rapporto diretto e concreto dei gruppi d'azione con le serie su cui si prelevano, si traduce per il gruppo e in esso nella produzione interna e nella comprensione riflessiva della sua relazione ontologica con il proletariato; esso è il proletariato agente e inerte, in pari tempo, cioè agente come continuo superamento della sua inerzia di sfruttato. E tale struttura

ontologica d'immanenza-trascendenza si attua nell'ambito propriamente pratico della determinazione dei fini (nella misura appunto in cui lo statuto ontologico e lo statuto pratico si condizionano nella più stretta unità, essendo l'uno la realizzazione pratica e il superamento dell'altro), si vive e si supera come gerarchia di obbiettivi (o di fedeltà, ecc.): il gruppo definisce la lotta che impegnerà e le sue esigenze, e si autorivela ad una certa «temperatura» interna in rapporto con il suo essere-fuori-di-sé seriale, è la classe sofferente ma, per l'appunto, è anzitutto la classe combattente. In esso, la classe sofferente si è superata verso l'unione combattente. La scopre come totalità seriale nella misura in cui il gruppo si totalizza per dissoluzione della serialità. Nella pura ricorrenza, infatti, la realtà di classe, al limite, sarebbe vissuta nella dispersione alienante. Perciò la classe seriale è il gruppo medesimo (in quanto pratico) ed è più che il gruppo (in quanto assembramento molto più vasto). È, per esso, la sua azione e la sua battaglia come negazione della serialità e come incarnazione dell'insieme seriale nella sua sovranità; è anche la *sua* fedeltà (è fedele alla classe in quanto essa è *assenza*, in quanto non si manifesta tutta al suo livello di unione combattente) e il *suo* pericolo (deve anch'esso raggruppare, unire, lottare dappertutto contro la serialità corrosiva; forse proprio a causa della serialità perderà la battaglia, non qui ma laggiù e dappertutto, per mancanza di sostegno). Così l'azione concreta e locale, *nel gruppo*, unisce l'obbiettivo particolare - questa rivendicazione - e l'obbiettivo totale (la mobilitazione della classe operaia). Ma la relazione sorge direttamente nei gruppi in fusione o di giuramento : è relazione ontologica, superata in relazione pratica; il gruppo, agendo per interesse comune di un insieme locale di lavoratori, agisce per l'intera classe, è la classe agente. Non può neppur concepire che un'azione diretta e violenta possa *tradire* gli interessi della classe operaia : se è fattibile, *bisogna* (esigenza di classe) farla; inversamente, non può cogliere nemmeno la serialità - se non proprio intorno a sé, tra gli *Altri* che tocca -come tradimento della sua battaglia mediante la classe (in quanto tale serialità d'impotenza ha impedito le imprese concertate che, da una concentrazione all'altra, avrebbero forse deciso della vittoria). Si tratta, in realtà, di un rapporto profondo d'identità

ontologica, di ubiquità pratica e di contraddizione in movimento che è, nel suo aspetto di processo in corso quel che il marxismo denomina auto-emancipazione del proletariato. Ma, in questo caso, sebbene l'obbiettivo più vasto e più astratto sia qui, come per il gruppo istituzionalizzato, il fondamento che determinerà l'obbiettivo immediato (il rovesciamento della borghesia e l'assunzione della classe operaia a senso della lotta sono 'determinati da una particolare richiesta d'aumento, come il possibile particolare da realizzare nell'ambito attuale di questa lotta), la relazione del gruppo di combattimento è immediata e sempre positiva : la possibilità che un'azione rivendicativa possa andare contro gli interessi generali del proletariato (ossia compromettere - nel momento attuale e non definitivamente - la lotta per la sua assunzione) non può essere prodotta dal gruppo e nell'interiorità del gruppo, come possibilità pratica riflessa, come determinazione possibile dell'azione iniziata, vale a dire come oggetto di una pratica di controllo o di studio. Invece il permanente, in quanto sovrano nel suo essere istituzionalizzato, e nella misura in cui è in comunicazione con Parigi, cioè con il centro, si realizza in e grazie alla Federazione di cui è agente locale come la classe operaia permanente. Inerte e prodigiosamente attivo, le sue funzioni, le sue capacità, la sua esperienza - che rinviando tutte all'universale, ossia alla possibilità parzialmente indeterminata di rivendicazione - lo collegano direttamente alla classe come inerzia totalizzata : egli si produce come la possibilità per essa di contestare e di distruggere il destino operaio. Perciò quel *locale* è dappertutto, poiché è la classe medesima e - in altri termini - poiché è dappertutto nella forma di un altro permanente (essere istituzionalizzato che trova l'unità con tutti gli Altri a Parigi), in lui la classe operaia in movimento preesiste nel suo essere-dappertutto (a Oyonnax o a le Mans come a Nantes o ad Alès) a tutte le agitazioni locali che sono solo specificazioni da considerare e da giudicare in se stesse. *L'opportunità* di un movimento locale si presenta dunque come carattere da mettere in questione, *in base* alla situazione complessiva (rapporti di forza *in Francia* tra l'intera classe operaia e le altre classi, ecc.). Insomma il permanente identificato con la classe medesima come passività di cui è la

sovranità attiva, si afferma come fondato nel suo essere a valutare l'azione immediata di questa classe. Del resto, l'inerzia come essere-seriale-di-classe non può contestare la sovranità del gruppo istituzionalizzato. Il sindacato sorge quindi come la sovranità permanente della classe; invece, il gruppo in fusione rende vacante la sovranità : il permanente non è più che l'interinale. Così una contraddizione si stabilisce immediatamente tra la classe come sovranità istituzionalizzata (e parzialmente serializzata) e la classe come gruppo di combattimento, vivente ma particolarizzato dalla sua stessa azione e produttore con l'agitazione la sua libera sovranità fraterna. Questo gruppo, nell'ottica del gruppo istituzionale, apparirà come determinazione particolare della classe (e dunque come limitazione e finitezza) da regolare con la sovranità dell'istituzione sindacale in funzione degli interessi generali della classe medesima.

Questo conflitto di sovranità implica dunque *non solo* che la *praxis* ad ogni livello sia diversa, ma anche che tali differenze siano fondamentalmente prodotte come contraddizioni che abbiano l'effetto di costituire vive opposizioni, conflitti, superamenti e lotte tra le diverse forme della stessa azione, insomma di costituire l'azione attraverso una dialettica in profondità in e con il medesimo movimento dialettico che l'organizza rispetto al suo oggetto trascendente. Muovendo di qui, la comprensione, ad ogni livello della *praxis*, diventa di complessità crescente : lo sviluppo pratico, al livello considerato, avviene anch'esso come superamento di talune strutture (istituzioni, serialità, ecc.) che, anch'esse, traducono certe condizioni materiali a *questo* livello. Ma come tensione temporalizzatrice e come superamento organizzato in campo di forze mobili, in trasformazione orientata, viene determinato dall'esterno mediante ogni livello pratico, in quanto l'intero processo vi ha luogo sotto un'altra forma, a un altro grado di compressione, con altri ritmi, ecc. Per esempio, il processo pratico del gruppo giurato sopporta, nell'ambito medesimo del suo svolgimento, l'attività astratta e sovrana del gruppo istituzionale. Sopporta tale attività perché si è realizzato anch'esso come superamento di una situazione materiale, attraverso la riorganizzazione di un campo comune che l'attività sovrana organizzava e continua a organizzare come

praxis di classe passata all'oggettività totale. Così il gruppo si definisce tramite e mediante la pratica istituzionale dell'esterno (per esempio sindacale) : la sostiene in sé come determinazione dei suoi atti; in tale prospettiva, può sopportarla come un'inerzia, come sua exteriorità inerte (il che può finire per dissolverla del tutto e per liquidare il sovrano esterno), o interiorizzarla come una delle relazioni interne di reciprocità che condizionano lo sviluppo del processo. Infatti, l'interiorizzazione può avvenire solo come determinazione in reciprocità poiché il gruppo si definisce sempre in base alle sue reciprocità mediate; ma la proiezione nell'atto oggettivo dell'istituzione pratica non ha nulla di magico : ha luogo semplicemente, in condizioni definite, quando taluni terzi (maggioranza o minoranza, poco importa) adottano la massima pratica del sovrano esterno rendendola *la relazione reciproca* che li unisce in seno al gruppo giurato come sottogruppo organizzatore. In questo caso, si può concepire che tale sottogruppo imponga la sua volontà comune (cioè la *volontà-altra* dell'altro obiettivo divenuta struttura riflessiva all'interno della comunità); è parimenti possibile - in mancanza di ogni determinazione completa - che l'interiorizzazione in *un* sottogruppo della sovranità trascendente, lungi dal conferire un'insuperabile autorità al sottogruppo così costituito, susciti contraddizioni - violente o no - frenamenti o lacerazioni all'interno della comunità giurata e la conduca - con il contributo di altri fattori - a una resurrezione della serialità. Tali determinazioni appaiono solo nel corso dell'evento storico. A noi importa il fatto che tutte sono *possibili intelligibili* e che la composizione dei significati in seno al gruppo sia pure intelligibile. Non in base alla ragione analitica, ma dialetticamente. Poiché, infine, il significato pratico del sovrano trascendente è sostenuto e attuato dal gruppo di fusione (o di giuramento), come una parte da una totalità viva, sia che tale significato rimanga alla superficie del gruppo come una exteriorità, sia che gli si integri come interiorizzazione e libera reinvenzione. E, in quanto il gruppo è strutturato in base a caratteri inerti che ha dissolto e riassunto nella libertà comune, l'atto sovrano - esterno o interiorizzato - è anch'esso deformato dalle curvature del gruppo e può essere determinante solo secondo le linee d'azione, le prospettive

pratiche e le trame che costituiscono la comunità come strumento della sua stessa azione. *In pari tempo*, però, come determinazione adottata da agenti in quanto individui comuni e nella libera reciprocità degli scambi interni, l'atto sovrano non può non essere fattore di modificazione costante per la *praxis* comune e per le curvature dello spazio interno. Ora, bisogna aggiungere che quest'azione istituzionale non è una determinazione passiva che trarrebbe dalla comunità giurata la sua sola realtà pratica e che vivrebbe nel gruppo soltanto *della vita del gruppo* : di fatto, è già *praxis*; è la stessa *praxis* nell'ambito astratto dell'istituzione esterna. Così la sua riproduzione o la sua reinteriorizzazione da parte del gruppo giurato la realizza non come il prodotto del gruppo ma come l'intrusione nel gruppo di un'invenzione estranea (di un libero progetto estraneo). Nella misura in cui - per ragioni semplicissime e materiali (il «permanente» ha partigiani, li «mette in contatto», onde essi stabiliscono una linea d'azione all'interno della comunità giurata, ecc.) - l'azione del gruppo altro (cioè della classe in quanto altro) è necessariamente prodotta nel gruppo giurato come emergere e svilupparsi di una libertà altra, essa *supera* ogni significato direttamente prodotto dalla libertà comune (di ogni terzo come il medesimo); e, reciprocamente, ogni iniziativa del *medesimo* può superarla, mutarla in significato reificato o liquidarla. Ma nella misura in cui, malgrado tutto, questa sovranità deve essere sopportata da terzi che vogliono restare *gli stessi* e che pretendono di progettarsi gli stessi, come tutti, attraverso tale progetto interiorizzato, la lotta ha luogo tra due liberi progetti pratici, ciascuno dei quali ha il medesimo diritto astratto dell'Altro. Solo il complesso concreto e materiale deciderà del vincitore, del compromesso o dell'equilibrio nell'impotenza. Con quest'ultimo rilievo, volevo limitarmi a indicare l'ambivalenza della libertà sovrana quando è ripresa nel gruppo di combattimento : essa è insieme libertà attuale di un Altro e progetto immanente dei terzi; il sottogruppo che la propone in quanto sua è *lo stesso che tutti*, ma ogni terzo sa che è sua in quanto è dell'Altro. Ma non c'è niente qui di incomprensibile, tutt'altro, e ognuno l'ha provato nella sua esperienza. Adesso, si dirà, è mai possibile, ammettendo l'intelligibilità formale di queste determinazioni dialettiche,

cogliere le trasformazioni reciproche che le due modalità pratiche (nel nostro esempio, l'istituzione e la comunità combattente) si fanno subire reciprocamente? Non si può ammettere già che superino lo spirito per la loro complicazione ?

Bisogna rispondere di no. Infatti ogni riproduzione (esterna o interiorizzata) dell'azione sovrana è necessariamente *comprensiva*. Ciò significa che non c'è differenza fra il comprendere le consegne sindacali in base ai fini, all'avvenire, al rapporto con la classe operaia come istituzione e come serialità, e *realizzarla* come regolazione possibile. Questa *comprensione* però è la temporalizzazione delle strutture comuni (del gruppo giurato); quindi, benché il suo principio sia invariabile (in quanto è la dialettica stessa) essa si particolarizza attraverso schemi pratici che, in sostanza, traducono una costituzione inerte o quasi passiva. Così la prima necessità, per l'investigatore situato (supponendo che egli disponga delle informazioni necessarie e che consideri i fatti all'interno d'un'epoca i cui caratteri principali siano già noti) consiste nel comprendere la comprensione del terzo regolatore. Bisogna che la colga come libera *praxis* di gruppo, cioè come superamento che conserva le condizioni superate; bisogna, inoltre, che comprenda il progetto dell'Altro (dell'istituzione) nella sua unità reale (in seno al gruppo istituzionale) e che, in base a ciò, possa cogliere in una comprensione nuova le *condizioni superate* come determinazione in seno al gruppo giurato del progetto compreso dalla comprensione che lo riproduce. Ma tale operazione (capire il significato compreso in quanto particolarizzato dalle particolarità di una comprensione) non è assolutamente nient'altro che la comprensione medesima : in questo cogliere la libera riproduzione, il processo dialettico è uno e uno solo, anche se la rigidità del linguaggio potrebbe farci credere a uno sdoppiarsi della comprensione. Il limite *unico* del potere di comprendere non deriva qui dalla complessità dell'oggetto ma dalla *situazione dell'osservatore*. Ciò significa che la sua comprensione definisce una duplice oggettività : la sua e quella del gruppo che costituisce il suo oggetto. Ma questo limite di diritto e di fatto non è assolutamente un fattore di intelligibilità, tutt'altro, poiché la

dialettica, per non sprofondare nel dogmatismo dell'esteriorità, deve attuarsi come relazione pratica tra liberi organismi situati. Inoltre, nel caso che ci riguarda, è proprio come organismo situato che io comprendo, attraverso la mia situazione, che condiziona il mio progetto, la comprensione dell'Altro e la sua dipendenza dal suo essere-situato.

In base a ciò, il fatto di cogliere il gruppo come *ambito di comprensione* mi permette di avvertire la dialettica dei progetti (del progetto istituzionale e della pratica giurata), come un rapporto antagonistico di significati parziali, all'interno di una totalizzazione in corso. Le opposizioni ricorrenti dei terzi regolatori in seno alla reciprocità mediata si totalizzano nel conflitto di significati in cui ogni progetto tende a identificarsi all'intero ambito significante, per dissolvere in sé l'Altro, e in cui ognuno, reintegrato all'Altro, diventa in questi la forza negativa che lo distrugge (la prudenza e il temporeggiare sindacalista, - in questo o quel caso — reinteriorizzati, diventano, all'interno di una *praxis* più combattiva, sistemi di freno e di deviazione; inversamente, uno sforzo per «contenere» lo slancio delle masse può essere interiorizzato e servire da schema negativo di totalizzazione; ma proprio in virtù di questa totalizzazione, il movimento insurrezionale scop-pierà ad un tratto). Di fatto, le controfinalità sono praticamente della stessa struttura delle pratiche teleologiche: anch'esse, benché nessuna intenzione umana le abbia prodotte, hanno una struttura di progetto e di superamento intenzionale. L'abbiamo visto quando abbiamo studiato il campo praticoinerte. Non c'è dunque differenza fra la comprensione di una finalità e quella di una controfinalità, tranne che su un punto capitale : la seconda deve includere la negazione di ogni *autore*. Così si possono comprendere, come determinazione di un livello d'azione da parte di un Altro, il significato e gli obbiettivi della *praxis* reinteriorizzata, il movimento di dissoluzione che si avvia (insurrezione *contenuta*) e la controfinalità di tale reinteriorizzazione (esasperazione dei manifestanti, ecc.). Significa prepararsi a capire la serie delle «operazioni», i tentativi volti a rafforzare, malgrado tutto, la sovranità come unità dall'alto, i loro fallimenti, i controtentativi, ecc. : e, di qui, capire (almeno nella misura in cui i gruppi considerati ne sono gli agenti) il significato del

rilassamento, delle defezioni, del fallimento totale o parziale dell'impresa o, invece, del brusco scoppio di un'insurrezione, del suo propagarsi, della sua riuscita parziale e totale, ecc.

Eppure, se ogni momento di questo sviluppo è in se stesso intelligibile, se la sua razionalità storica non è altro che la sua comprensibilità, bisogna riconoscere che lo svolgimento totale del processo rischia di passare al *nonsignificante*. Ciò non è affatto necessario : il gruppo d'azione può sottomettersi all'intera autorità dei responsabili sindacali, e può, al contrario, eliminarli e scegliersi i suoi terzi regolatori; ritroveremo sia l'obbedienza (come unità dei gruppi istituzionali), sia la *praxis* in fusione (come reinvenzione continua della *praxis* da parte del gruppo attraverso i terzi); in entrambi i casi, ci troviamo di fronte a quel che abbiamo chiamato *praxis-processo*. Ma l'unità ad *un* livello d'azione significa la soppressione dell'*altro livello*; quando i livelli d'azione rimangono vivi e pratici durante tutta l'impresa, la pluralità dei sistemi significanti ed i loro continui e reciproci tentativi d'avvolgimento determinano risultati che non appartengono ad alcun sistema (né a quelli che si combattono, né ad uno nuovo) poiché ogni momento particolare di una simile *praxis* è costituito da insiemi non totalizzabili di significati *menomati* (ciascuno è per metà dissolto negli Altri). La manifestazione non avrà né la violenza che i manifestanti desiderano darle, né la calma ponderazione che raccomandavano loro i dirigenti sindacali. Non raggiungerà il suo scopo pur dando ai padroni l'occasione di spingere il governo ad una politica repressiva. Tuttavia il risultato non sarà forse né abbastanza grave né abbastanza netto, onde lo si possa interpretare a rovescio come contro-finalità : sarà chiaro, allora, che l'intero processo, nella sua vanità, con le ore di lavoro perdute, lo scoraggiamento possibile, ecc., è praticamente *privo di senso*. Ciò vuol dire che l'insieme sintetico di temporalizzazioni orientate sembrerà alla fine *un'altra cosa*, o, più precisamente, una serie di trasformazioni irreversibili in un sistema fisico-chimico. Ritorneremo allora alla Ragione analitica : e in realtà, su questi processi designificati, la storia positivista stabilisce le sue sequenze « causali ». Non considera il *non-significante* umano come un insieme di significati tronchi : ritiene anzi che il significato sia

l'epifenomeno, l'illusione antropomorfica, e che i processi privi di senso siano la verità positiva della pretesa «azione» umana.

Bisogna accettare il punto di vista positivista come limite negativo della Ragione dialettica costituita, nel momento in cui, infatti, - in casi d'altronde numerosi, ma rigorosamente definiti -, il processo oggettivo, considerato al livello della Storia e dal punto di partenza al punto d'arrivo, appare in se stesso come il risultato non dialettico di una dialettica interna che si è autodivorata. Ma questo punto di vista corrisponde solo a una battuta d'arresto del processo totale di comprensione. Va notato, infatti, che abbiamo considerato l'azione a un solo livello - quello del gruppo giurato - e che l'abbiamo considerata a questo livello nella sola misura in cui era condizionata da *un* altro livello, senza reciprocità. Orbene, è evidente che il condizionamento dell'agente istituzionalizzato e del gruppo di combattimento è *reciproco*, nel senso che la sorte del sovrano in quanto tale (e rispetto all'apparato centrale) dipende necessariamente dalle sue relazioni con il gruppo giurato. Quindi, un certo sciopero riuscito o mancato non è semplicemente un dato essenziale della storia operaia (in generale), ma è fondamentale anche per la storia del movimento sindacale in questo o quel paese. Sennonché ritroveremmo qui l'irrazionale - il «caso» dei positivisti - se ritenessimo che la storia di questo o quel movimento sociale sia dipesa semplicemente dalla relazione dei dirigenti con i manifestanti e gli scioperanti. In realtà, gli avvenimenti studiati sono successi ad un certo momento del campo pratico definito dalla lotta fra le classi; e tale lotta fra le classi ha luogo anch'essa fra uomini che sono prodotti dal modo di produzione contemporaneo, ed è determinata da una situazione che rinvia anch'essa ai conflitti fra gli interessi ed ai rapporti di forza. Inversamente, attraverso tale lotta e grazie ad essa, la classe operaia si definisce per il suo grado d'emancipazione, vale a dire sia per le sue pratiche, sia, il che è poi lo stesso, per la coscienza che assume di se medesima. Ma *per l'appunto*, la tattica operaia, la combattività del proletariato e il suo grado di coscienza di classe si definiscono *ad un tempo* per la natura, la differenziazione e l'importanza degli *apparati* (sindacati, ecc.), per la possibilità, più o meno immediata, per *gli individui seriali* di dissolvere la loro serialità

in gruppi di combattimento, per l'aggressività, la violenza, la tenacia e la disciplina di *tali gruppi medesimi* nel corso dell'azione intrapresa. Tutto ciò, beninteso, rinvia *all'essere di classe* come costituzione passiva del proletariato attraverso le macchine che esso impiega e, in conseguenza a quanto abbiamo detto più sopra, come condizione materiale di una *situazione* di ciascuno all'interno della classe e come *limite* della sua comprensione pratica.

Abbiamo supposto poc'anzi che la classe operaia, in quanto essere istituzionalizzato (il permanente, ad esempio) adottasse di fronte a se stessa, in quanto brusco raggruppamento di battaglia, un certo atteggiamento (che abbiamo supposto, del tutto a caso, essere quello della prudenza venato di diffidenza). In realtà, l'atteggiamento della classe-istituzione verso la classe-apocalisse è rigorosamente condizionato, in ogni caso, dal processo intero, ma *anzitutto* dalle relazioni di *entrambe* con la classe-collettiva. Il rapporto del sindacato con gli operai che si uniscono per scioperare, passa necessariamente dal suo rapporto con le masse «disorganizzate»: percentuale di sindacati, pratica ed esperienza sindacale, disciplina, aggressività o passività, tutto ciò conta; il presente si decifra alla luce delle lotte recenti del passato. Viceversa, il militante sindacale valuta più o meno esattamente l'influenza dell'istituzione sulle masse e, in particolare, delle tattiche d'agitazione e di lotta definite dagli organi centrali. Per limitarsi a considerare la classe operaia (e senza neppure esaminare i suoi rapporti di forza con i padroni in un dato caso particolare), il sindacato intero definirà il suo atteggiamento di fronte ai gruppi, in funzione dell'atteggiamento delle masse nei loro e nei suoi confronti. Esso può temere in periodo di riflusso che le parole d'ordine dei più combattivi siano davvero seguite. O anche, che un potere popolare e selvaggio - quello di agitatori, sempre gli stessi ma mai «eletti» né, comunque vada, istituzionalizzati - si sostituisca «illegittimamente» alla sovranità legittima della Federazione. O invece si accorge, troppo tardi a suo parere, che tali elementi selvaggi hanno appunto un'influenza a cui sarebbe impolitico o disastroso opporsi, ecc. In questo senso dobbiamo dire che la pratica del sindacato, in quanto tale, si attua *sulla base* della serialità come essere-di-classe. Nella misura in cui, a un certo momento, in

date epoche, il proletariato ha tendenza a scaricarsi sui suoi eletti di tutto - poiché la situazione lo rende subito cosciente della sua impotenza - tale medesima impotenza si comunica al sovrano e il gruppo istituzionale si burocratizza. In un proletariato in fusione, gli agenti sindacali scompaiono o obbediscono. Rappresentano sempre la permanenza, fanno l'interim : la loro politica, nei confronti del gruppo giurato, rappresenta esattamente la loro comprensione della situazione; le contraddizioni saranno tanto più vive quanto più si è incerti da ambo le parti, sulle possibilità generali di mobilitare i lavoratori. Nel caso di uno scoraggiamento provvisorio, i permanenti si fonderanno sull'apatia seriale per scoraggiare le iniziative di gruppo; nel caso di un'agitazione su scala nazionale, la resistenza sindacale, se esiste, sarà dissolta nei gruppi di combattimento. In realtà, anche il gruppo selvaggio comprende la sua classe come serialità, in quanto l'ha appena prodotta come gruppo in base alle serie. Questa produzione di se medesimo implica un'immediata comprensione delle resistenze incontrate o, al contrario, degli incoraggiamenti e dell'aiuto che si è dato loro. Hanno ancora l'odore del limo di cui sono fatti. E tale comprensione dà l'esatta misura della loro combattività, cioè dei loro rapporti con la classe avversa e con la loro propria classe come gruppo istituzionalizzato.

Così il processo non significativo - depositatosi, poc'anzi, al fondo della Ragione analitica, come residuo d'interazioni contraddittorie - è privo di senso soltanto se la ricerca storica deve arrestarsi ad esso. Non appena la seguiamo, invece, tale processo è di per sé l'indizio più prezioso : esso definisce la relazione profonda della classe operaia con se stessa (cioè dell'istituzione con i gruppi selvaggi tramite la mediazione della serialità e, reciprocamente, i rapporti dei gruppi selvaggi con la serialità tramite i sindacati, ecc.). Da questo punto di vista, anche il non-senso ha un senso profondo : quanto più aumenta la sua componente nel risultato pratico, tanto più la classe operaia è, in questa fase, incerta di se stessa : il preteso «caso» non esprime allora il disordine delle cause, ma è determinato da un atteggiamento comune : l'indecisione fondata sull'ignoranza. Attraverso quest'indice centrale, siamo rinviati alle strutture oggettive del lavoro, agli strumenti, alle relazioni di produzione, ecc., e nello stesso tempo, al salario

reale, al livello di vita, ai prezzi. Inoltre, come facevo notare più sopra, l'indecisione dei gruppi attivi è ripresa in serialità come impotenza accresciuta : ciò vuol dire che, ognuno, in quanto altro dagli Altri, sente, nel fallimento o nel mezzo scacco del gruppo, l'impossibilità di dissolvere la serie, mentre invece quel fallimento, in quanto esprime una vera e propria timidezza dei comitati selvaggi davanti ai permanenti, rafforza l'istituzione e la burocratizza, o tende a burocratizzarla.

La pratica quindi resta perfettamente comprensibile, proprio al livello in cui l'abbiamo scelta, a condizione che, dopo averla studiata in se stessa fino a trovarne il residuo ultimo, noi cogliamo in questo l'indicazione del compito da eseguire, cioè dell'interpretazione in totalizzazione. A qualunque livello la si consideri, l'azione di classe è intelligibile solo se la si interpreta in base a tutti gli altri livelli, ossia come significato pratico del rapporto degli altri livelli fra loro. Tale totalizzazione - che realizza un primo avvicinamento alla sfera del concreto - non cade dal cielo o da una legge dialettica prestabilita : la classe è *praxis* e inerzia, dispersione d'alterità e campo comune. Ora, sotto la pressione del bisogno e nell'urgenza della lotta fra le classi, i gruppi (spontanei o istituzionali) che si formano *su di essa*, possono realizzarsi soltanto totalizzandola; essa è ad un tempo la loro *praxis*, la materia infinita del loro campo pratico, dunque l'oggetto della loro totalizzazione, e la totalizzazione *possibile* - ancora inerte ma corrosa dall'unità-fantasma che inducono in essa - della loro diversità e delle loro separazioni. Per l'osservatore situato, il movimento totalizzatore è *comprensione* perché, nella lotta fra le classi, qualunque sia il momento, l'atto pratico e locale è sempre *praxis* totalizzatrice *del* proletariato.

Da questo punto di vista i diversi livelli dell'azione ci riveleranno la loro intelligibilità assai facilmente, quando avremo capito che questa *praxis* è insieme *la stessa ed altra* a tutti i livelli : infatti tale gerarchia verticale dissimula l'unità reciproca della circolarità. Il ricercatore situato, insomma, deve totalizzare anche l'azione totalizzante. C'è, se si vuole, un'incomprensibilità astratta e superficiale dell'azione, presa a un livello qualsiasi («che cosa aspettano?», «perché lasciano che ci si disperda senza darci la consegna?», «perché conservano questa rivendicazione dal momento che quell'altra

rende la prima inutile?», ecc.), che rinvia alla comprensione in profondità (determinazione dell'azione a ogni livello, in base al suo auto-prodursi a tutti gli altri livelli). Questa comprensione potrebbe, in parecchi casi, rinviarci ad un'incomprensibilità nuova, se non smascherasse la circolarità dei condizionamenti e il fatto che, ad ogni livello, l'azione prodotta *manifesti* le tensioni reali che determinano la classe come *totalità da totalizzare*. Così la gerarchia dei livelli, puro sistema d'esteriorità, s'incurva e diventa la loro circolarità. E le diverse «incarnazioni» dell'azione (ad ogni livello) sono ormai sovrapposte *solo in apparenza* (per esempio, per un padronato che licenzia gli operai sindacati e che, in caso di conflitto, ritiene che i soli interlocutori validi siano i delegati sindacali). L'osservatore situato può, in astratto, cogliere l'unità gerarchizzata dei differenti livelli d'azione nel rapporto pratico con l'obiettivo trascendente : per esempio, si tratta di un certo rialzo locale dei prezzi dei trasporti; la classe, in quella data località, ne risente a tutti i livelli e specialmente nella sua passività di collettivo. Il *progetto comune* di agire sulle autorità comunali perché annullino la misura nefasta o sui padroni perché adeguino i salari al nuovo aumento del «costo della vita», lo si può considerare in esteriorità come presente ad ogni livello : *vissuto come impotenza «da vincere» nella serialità*, come *rivendicazione* al livello dei gruppi, come *obiettivo particolare e locale* da stabilire (nella sua urgenza e nella sua importanza relativa) partendo da obiettivi più lontani e più fondamentali (la classe operaia *in quella località*, le sue possibilità di vittoria, l'importanza, per il futuro delle lotte locali, di quella battaglia particolare, il proletariato francese nell'insieme della sua lotta, su tutti i fronti) al livello dell'apparato.

Ma è evidente, nello stesso tempo, che l'intelligibilità gerarchica trova i suoi limiti nella gerarchia: dopo tutto, è *davvero colto lo stesso oggetto* nella lotta immediata come esigenza assoluta dei giurati e, da parte del permanente (anche se è interamente implicato), come obiettivo immediato, ristretto e relativo? In realtà l'intelligibilità vi appare quando si considera che la struttura dell'oggetto (quale la determina il sovrano) si definisce negli atti (a seconda che il sindacato appoggi o freni l'azione rivendicativa) e che in tal modo essa rende di fatto oggettivo il rapporto della concentrazione

operaia locale con l'insieme del proletariato francese e con la determinazione di tale proletariato (come oggetto pratico astratto e come il loro stesso essere-istituzionalizzato) da parte dei dirigenti sindacali della località (e, tramite loro, da parte del sovrano centralizzato). Bisogna però capire allora che l'azione di classe non può assumere tutto il suo significato, se la comprensione non si rende totalizzatrice e non coglie l'azione nel suo sviluppo circolare : poiché essa non è pura produzione di un gruppo da parte di una *praxis* e di una *praxis* da parte di un *gruppo* (gruppo di combattimento, sciopero selvaggio) : nell'ambito sindacale o di fronte ad esso, si costituisce nella sua riflessività con la mediazione dei permanenti : riflessività locale (si definiscono la tattica e le rivendicazioni suscettibili di risultato, nel rapporto fra le forze in gioco), l'azione «spontanea» diventa «sperimentata»; nello stesso tempo (a seconda che trovi freno od accelerazione nei comportamenti dei dirigenti sindacali, locali e centrali), tale urgenza assoluta e immediata si ricolloca nell'insieme tattico e strategico che definisce praticamente la classe. Ciò vuol dire che l'azione riceve qui in esteriorità la consapevolezza astratta di se stessa e della sua oggettività (sia che la conservi come impronta sia che ne faccia l'interiorizzazione). Ma, insieme, l'azione *a questo livello* comporta in se medesima una comprensione del proletariato: non soltanto come serialità che si dissolve in gruppo pratico (il che non si distingue dalla produzione di gruppo come autoproduzione) ma come serialità provvista d'avvenire e superata (ritorneremo sull'argomento), la cui costituzione acquisita - come le condizioni presenti del suo essere - determini e particolarizzi la possibilità permanente di strapparsi al suo Essere-Altro (velocità di trasformazione sotto questa o quella pressione, in questa o quella circostanza, possibilità d'espansione orizzontale e verticale, ecc.). In certo qual modo, questa comprensione ha lo stesso oggetto della conoscenza astratta del sovrano; essa infatti è questo oggetto e lo sa soltanto nella misura in cui lo produce producendosi. Le due totalizzazioni (ognuna delle quali comprende l'altra) possono combattersi al medesimo livello del gruppo giurato: nulla dice infatti che abbiano lo stesso contenuto. Ma se è vero che anche le contraddizioni e i combaciamenti rischiano di rendere il processo non intelligibile nella sua astrazione di

residuo, è vero altresì che la comprensione data nel gruppo e corrispondente al suo superamento dell'essere seriale (e alla conservazione di tale essere come rapporto d'alterità e d'immanenza) incorpora mediante la pratica (che si tratti d'accordo o di contestazione con il sovrano) *un potere di distacco* che è superamento della sua presenza immediata e senza distanza dall'Essere. Si tratta evidentemente di una semplice forma astratta ma la cui interiorizzazione (se, per esempio, ha luogo *contro* i progetti sindacali) realizza l'azione reale del gruppo di combattimento, come conoscentesi e giudicantesi rispetto a tutte le forme e a tutti i livelli pratici della classe. Ciò non significa naturalmente che questa conoscenza pratica, come sistema delle possibilità reali di distanza da sé, di prospettiva, ecc., non possa manifestarsi con un'azione pericolosa che si fondi su valutazioni erronee. Sta di fatto che la conoscenza pratica (come autoregolarsi dell'azione rivendicativa sulla base di una totalizzazione da fare del *sapere* sindacale e della *viva comprensione* nel gruppo) rinvia all'esperienza in corso della classe come essere seriale, in quanto si realizza simultaneamente (e in condizionamento reciproco) come *significato* del collettivo, quale si produce in e tramite le sue relazioni con il sovrano («dieci anni di pratica sindacale mi hanno insegnato», ecc.) *come relazione d'interiorità fra gruppo e serie* (il primo ha il suo essere-fuori-di-sé nell'altro e vive tale trascendenza in interiorità), *come possibilità astratta infine per la serie di negarsi* da sola e di negare la propria impotenza a vantaggio della libertà comune, insomma come intensità delle forze di massificazione e di reificazione in quanto sono vissute da ciascuno al livello dell'alienazione. È ovvio che questa terza esperienza sia condizionata anche dall'esperienza altra che la serie fa dei gruppi che si prelevano su di essa, e della loro forza e molteplicità. A questo livello, l'altro si apprende nel collettivo grazie all'impresa dei gruppi. E apprendersi, evidentemente, è *conoscersi*, decifrare, appunto in base ai gruppi e in base alla molteplicità delle azioni, la violenza che è ancora compressa dall'impotenza e le condizioni storiche che danno, ad esempio, un aspetto rivoluzionario alla situazione, ma soprattutto *farsi* sulla base medesima delle circostanze che condizionano l'evoluzione. Perciò la *praxis* come totalizzazione ha il senso di una certa operazione che

impegni effettivi più o meno importanti e che definisca un momento storico definendosi, *e, in pari tempo*, il significato pratico di una *scommessa* - in seguito a insufficienze di prospettiva, a esperienze ambigue (più ancora che contraddittorie : ho rilevato in *Questioni di Metodo* il senso di tali ambiguità) e a strutture pratiche distinte - che ogni livello deve fare sulle reazioni degli altri due, nei quali la propria reazione figura -ed egli lo sa - come oggetto di scommessa.

Si tratta forse di quei circuiti d'alterità che segnalavamo nel praticoinerte (precisione della congiuntura ecc.)? No, poiché esiste comunicazione costante e poiché *l'altro* può diventare ad ogni istante il *medesimo* (che si tratti di una riunione di operai che *riconoscono* il delegato sindacale perché si limita alla funzione di terzo regolatore, o di relazioni reciproche tra due lavoratori, dei quali uno è deciso all'azione e l'altro esita ancora). In realtà, questa *scommessa* è fatta dalla classe su se stessa; è la *decisione* come superamento di un dato imperfettamente noto e come totalizzazione nell'unità negativa dei conflitti, degli errori e dello scacco, o nel rafforzamento reciproco delle scommesse parziali (ai differenti livelli) mediante l'oggettivazione in forza e la riuscita finale. L'azione scommessa si totalizza infatti in quanto si determina, *insieme*, come impresa locale a breve scadenza, come produzione di una relazione concreta e temporalizzata fra la classe-collettivo e la classe-combattimento, e come modo significante della classe al livello nazionale (indice di combattività, ecc.). E anche la totalizzazione ci rimanda, al di là delle formazioni considerate, alla comprensione (nella reciprocità) di ciascuno come libero organismo pratico (sia esso «permanente» o invecchiato e rassegnato) operante, in tutta la sua *praxis* (fosse pure di semplice obbedienza), il superamento totalizzatore di ogni livello mediante l'altro e di tutti nell'unità delle decisioni comuni. Tuttavia, nella misura in cui ogni organismo pratico resta inafferrabile all'esperienza (salvo astrattamente e negativamente) e nascosto dall'alienazione, dalla serialità, dal giuramento o dalla sovranità come istituzione, non c'è mai totalità ma totalizzazione in corso, senza che possiamo scoprire un apparato totalizzatore e bloccare in esso la circolarità. Intendiamoci : la totalizzazione è dappertutto tentativo di dissolvere l'altro nel medesimo (anche la rassegnazione di un

malato o di un vecchio si realizza solo attraverso una valutazione totalizzante e *poi rinnegata*); inoltre è operata su schemi sintetici di unità che sono penetrati persino nelle profondità della serialità, sulla base di un passato comune (vi arriveremo presto), ecc. Si tratta dunque proprio di una totalizzazione *reale* e costante, benché implichi necessariamente le sue complessità, le sue inerzie da dissolvere e le sue contraddizioni. In questo senso, si può dire che la classe operaia sia *dappertutto* totalizzazione in corso. Al livello dell'esperienza in cui ci troviamo ancora, ciò non vuol dire che essa debba o possa raggiungere un grado d'integrazione e di combattività più elevato. Ma non vuol dire nemmeno il contrario. Semplicemente ci mancano ancora gli strumenti per considerare questa possibilità. Totalizzazione in corso significa - quando le prospettive di una Storia non sono ancora date — che tutti i livelli della *praxis* sono dappertutto mediati e totalizzati dall'inafferrabile organismo pratico che essi nascondono e che sostiene, con la sua libera individualità, tutte le alienazioni che rubano la sua *praxis* e tutte le funzioni comuni che gli vengono imposte (quindi tutti i gruppi in quanto l'integrano nella Fraternità-Terrore).

La totalizzazione della classe operaia è dunque *comprensibile* : l'atto sintetico con cui il testimone situato o lo storico la totalizza non fa che riprodurre, infatti, una *praxis* di totalizzazione verso obbiettivi, in base a condizioni. Questa totalizzazione non consiste nel trasformare una serie infinita in gruppo, ma nel creare una circolarità di controllo e di riadattamento continuo per l'azione comune, mediante la determinazione delle sue possibilità ad ogni livello in funzione degli altri. L'azione è controllata nel senso che, ad esempio, la serie (come collettivo nazionale) è arbitra e mediazione nei conflitti tra dirigenti locali e gruppi «spontaneamente» formati : ciò vuol dire che l'azione finale (che sia *praxis* ordinata o disordine di apparenza non comprensibile) è un processo a tre dimensioni, ciascuna delle quali trova il suo senso nelle altre due. È possibile soffocare un movimento operaio (intendo dire che è possibile ai suoi dirigenti), ma in taluni casi e con la complicità dispersiva dell'intera classe; in altri casi, ciò è impossibile per le stesse ragioni, ossia appunto per il significato che il movimento locale assume in seno alla classe

nazionale. E questa possibilità o questa impossibilità non proviene dall'esterno come un *fato* ai dirigenti e agli scioperanti : si realizza praticamente come loro comprensione della loro situazione nella classe; in altri termini, fanno tutto quel *che possono fare e niente altro che quel che possono fare*, ma bisogna che *lo facciano* nella dialettica di una *praxis* reciproca ed antagonistica, che, anch'essa, è provata dall'individuo liberamente totalizzante all'interno dell'alienazione seriale e si totalizza come rifiuto della serialità o come abbandono rassegnato all'impotenza. E, sia ben chiaro, l'azione dell'impossibilità assunta dai gruppi d'istituzione e d'azione, in quanto si manifesta con un disordine-indizio della *praxis*, ritorna sull'alterità e vi è ri-assunta nella dispersione seriale come determinazione nuova : ma non è possibile determinare *a priori* se tale negatività d'impotenza assunta avrà o no l'effetto di rafforzare nella serie la negazione e la passività di cui è indice. Forse provocherà invece un raggruppamento positivo; soltanto il complesso delle circostanze materiali - presenti ed anteriori - unito alla *praxis* della classe nemica può, nell'ambito dello sviluppo storico concreto, fornire in ogni caso gli elementi di una risposta. L'esame formale deve dire semplicemente che la pratica di classe è comprensibile - anche se si tratta di azioni strettamente localizzate - in una totalizzazione circolare come un nuovo tipo di *praxis* : la *praxis* di cui la temporalizzazione unitaria e dialettica (in base all'obbiettivo da raggiungere) si sviluppa nell'unità di reciprocità pluridimensionali tra strutture eterogenee, ciascuna delle quali contiene in sé le altre. O, per far uso di un'immagine, l'azione del libero organismo pratico è - considerata di per sé e in astratto - senza profondità, e si temporalizza in uno spazio a due dimensioni : l'azione di classe -anche senza far intervenire la classe nemica o le determinazioni diacroniche - si svolge in uno spazio a *n* dimensioni (ne abbiamo viste tre, ce sono altre,¹⁴ ma ciò importa poco qui). Però la seconda è comprensibile come la prima poiché, in fin dei conti, siamo noi a produrla e ad essere, in pari tempo, lo spazio pluridimensionale in cui essa si temporalizza. E tale comprensione si basa sul fatto che tutto è *pratico*, ossia che la classe ri-assume praticamente il suo essere-di-classe - e tutti i caratteri praticoinerti di cui la si è investita -

nel movimento medesimo della *praxis* come suo orientamento e sua essenza pratica particolare. L'invenzione dell'«occupazione delle fabbriche» per esempio, come tattica di combattimento, è una pratica che ri-assume e supera la costituzione passiva del proletariatocollettivo dopo la seconda rivoluzione industriale (vale a dire, qui, l'interscambiabilità degli O.S.).

Eppure la *praxis* è, qui, *costituita* : lo sappiamo; questo appunto è il limite della sua intelligibilità. La pluralità delle sue dimensioni entra in conflitto con l'insuperabilità della libera pratica organica come dialettica costituente. Questa libera *praxis* è la stessa che si produce come totalizzazione delle dimensioni molteplici nella reciprocità mediata; ciò significa, secondo la prospettiva, che si dispiega nella molteplicità delle dimensioni, conservando in questo spiegamento l'unità organica di determinazioni reciproche e circolari, oppure che si ripiega su una dispersione cominciante come reintegrazione dell'unità significante d'interiorità per ritotalizzazione attraverso le dimensioni diverse. E ciò non ha niente di straordinario, poiché la libera *praxis* come *temporalizzazione dialettica in uno spazio piatto* è riordinamento del trascendente attraverso un campo pratico a tre dimensioni.¹⁵ Il che appunto ci fa denominare l'azione di classe «*praxis-processo*» : la sua comprensione come totalizzazione pratica può essere la *praxis* totalizzante di un testimone individuale; ma nella misura in cui questa totalizzazione, per la sua medesima oggettività (quale potrebbe apparire ad un testimone situato in uno spazio a $n + l$ dimensioni), sfugge in pari tempo agli agenti e al testimone, la possiamo cogliere solo come *processo*, cioè come limite della comprensione dialettica. Infatti, questo testimone a $n + l$ dimensioni non esiste né può esistere; se esistesse, d'altronde, ci rimarrebbe perfettamente estraneo. A lui solo, tuttavia, la realtà pratica di classe si potrebbe manifestare come iperorganica. Se soltanto ciò non fosse un'assurdità; a lui solo potrebbe apparire uno statuto d'intellegibilità ontologica che sarebbe inaccessibile anche agli agenti all'interno di tale realtà : *per noi*, situati nella classe o fuori di essa, questo statuto di iperorganismo non c'è; infatti non si manifesta con nessun effetto pratico sugli agenti o sull'azione. Ma per decidere

dell'oggettività totale, bisognerebbe anche poter totalizzare dal di fuori, cioè da uno spazio il cui spazio sociale a n dimensioni fosse solo un caso particolare. La necessità e l'impossibilità di cogliere la classe in lotta come totale oggettività produce in essa un *limite negativo esterno* o, se si vuole, la possibilità d'avere un *esterno*. E tale esterno, come frontiera astratta che ci sfugge per principio, non è in realtà nient'altro che la frontiera che separa la Ragione dialettica dalla Ragione analitica quando le condizioni della conoscenza non consentono di rendere la seconda parte-integrante della prima. Il processo - sin da questo livello - è quell'essere indeterminato della totalizzazione considerata in esteriorità che non può essere né puro svolgimento dialettico di una libera *praxis* individuale, né totalità totalizzata, né serie irreversibile e non significativa di determinazioni in esteriorità, ma che, proprio a causa dell'indeterminazione, si presenta come la possibilità astratta d'un'unione di tutti questi caratteri : sviluppo rigoroso e orientato, determinazione piena del presente in base al passato e, nondimeno, in vista del futuro, dunque sovradeterminazione, necessità assoluta e libera finalità, totalità data (come inerzia contrassegnata da un sigillo) e produttore nell'esteriorità la propria temporalità come totalizzazione, pratico-inerte colto come *praxis*, unità fra impresa ed avvenimento, unione fra attività passiva e passività attiva. Così, a favore della passività molteplice reintrodottasi al livello del gruppo ed accresciutasi nella classe, attraversando la *praxis* di strati d'inerzia diversi e contenendola nello statuto di pratica costituita, il *processo* (puro limite negativo dell'esperienza) diventa per parecchi antropologi quel rovescio della medaglia, quell'altra faccia che raggiungeranno un giorno o credono di poter raggiungere, quella *realtà nascosta* degli uomini e delle società in cui tutte le contraddizioni si fondano a vicenda senza che nessun superamento sintetico le abbia unite, cioè quella oggettività disumana dell'umano in cui finalità e «causalità», necessità e libertà, esteriorità e interiorità s'interpenetrano. Questa realtà nascosta, fusione fra senso e nonsenso, assomiglia straordinariamente alla sostanza spinozista. Ma è assurdo sostanzializzare il processo, dare un contenuto positivo a questo limite astratto della comprensione e sopprimere in

anticipo le contraddizioni dell'esperienza considerando l'uomo dal punto di vista di Dio. Questo *processo* è rigorosamente collegato alla *situazione* dell'agente o del testimone : la definisce negativamente in base ai suoi limiti, e non sarebbe possibile coglierlo in se medesimo senza desituarsi rispetto a tutto. Esso manifesta inoltre l'impotenza a integrare il progetto d'una molteplicità sociale se non mediante una comprensione di schema individualizzante. Infine si riferisce all'esteriorità che penetra da ogni dove l'interiorità ed all'insieme di fatti puramente fisico-chimici (o che possono venir considerati astrattamente come tali), trasmutazioni di energia e, ad altri livelli, distruzioni e dispendi nel campo pratico-inerte, che si presentano come la proiezione nell'inorganico d'insiemi inorganici, organici e sociali. Esso rappresenta, se si vuole, l'impossibilità di intendere l'azione comune in base alla sua molteplicità e alle sue passività mediante una comprensione costitutiva e dialettica; e, sul piano pratico, consente di valutare il pericolo che corre (e che comporta) ogni azione comune : l'alienazione e la ricaduta nella serialità. Ma appunto, tale presenza *all'esterno* dell'antidialettico (pratico-inerte) e del nondialettico (ragione analitica), come pericolo permanente della sparizione dell'umano, non può essere avvertita se non *dopo l'essere-situato*, attraverso la *praxis* e come viva contraddizione fra Ragione costituente e Ragione costituita. Questo limite della comprensione deve svelarsi soltanto in e con la riuscita pratica e totale della comprensione medesima. Faccio questi rilievi sin d'ora perché essi assumono qui la forma più astratta e più semplice; bisognerà riprenderli a proposito del processo storico per evitare ad un tempo il relativismo ed il dogmatismo.

In realtà, non abbiamo lasciato la sfera dell'astrazione, poiché abbiamo parlato dei rapporti interni della classe con se stessa al livello della lotta di classe, senza far intervenire nello schema d'intellegibilità l'azione antagonista della classe avversa (o *delle* classi; suppongo una dualità per maggior semplicità). Orbene, è evidente che ogni classe, nelle sue lotte sociali, è insieme l'interiorizzazione ed il superamento delle condizioni materiali che l'hanno prodotta e dei caratteri suscitati in essa dall'altra; è altrettanto certo che l'obiettivo particolare viene definito ad ogni istante - come pure gli

strumenti di lotta, la tattica, ecc. - nella reciprocità di antagonismo e muovendo da un conflitto di interessi ancor più generale. Quindi ogni classe è presente nell'altra nella misura in cui la *praxis* di questa, direttamente o con la mediazione d'un oggetto disputato, tende a modificare quella. Ma c'è l'intelligibilità, in questo caso? Abbiamo visto una totalizzazione effettuarsi nella classe operaia perché verteva sulla stessa azione a diversi livelli e perché i conflitti secondari, erano, per ipotesi, subordinati ad un accordo fondamentale. Come *capire*, invece, ossia come unire in una stessa totalizzazione, i *risultati* d'un'azione padronale ed i *significati* che la *praxis* della classe borghese produce come realtà estranee all'interno del proletariato medesimo? Soprattutto, come supporre - secondo appunto l'esigenza della razionalità dialettica - che una totalizzazione più larga abbia luogo, unificando nella reciprocità negativa queste classi ostili e irreconciliabili? Ecco il problema che va trattato anzitutto.

Ora, il punto essenziale è stabilire *se ci sia lotta*. Engels si burla di Dühring che parla un po' presto d'*oppressione*. Sennonché, volendo fargli la lezione, va a cozzare in pieno contro l'altro scoglio : l'economismo. Se le due classi sono, ciascuna in se medesima, il prodotto inerte — o anche pratico-inerte — dello sviluppo economico, se sono similmente plasmate dalle trasformazioni del modo di produzione, onde la sfruttatrice sopporta il proprio statuto nella passività, come legge costituzionale, e l'impotenza dei privilegiati riflette quella dei miserabili, la lotta si dilegua : le due serialità sono puramente inerti, le contraddizioni del sistema si realizzano grazie ad esse, ossia grazie a ciascuna come altro stato in alterità. L'opposizione che si realizza in tal modo tra capitalista e salariati non merita neppur più il nome di *lotta*, come quella tra l'imposta che batte ed il muro battuto. Del resto Engels, nell'*Anti-Dühring*, portando alle estreme conseguenze queste idee schematiche, giunge sino ad annullare la lotta fra le classi nel momento in cui la classe in ascesa, assicurando lo sviluppo dei mezzi di produzione, raggruppa tutta la società intorno a sé. I disaccordi si manifesteranno progressivamente, lo strappo s'allargherà fino a lacerare la società intera nella misura in cui il modo di produzione medesimo produrrà e svilupperà le sue contraddizioni. Sarebbe allora possibile parlare di *lotta* nel

senso ristretto e puramente metaforico di agitazioni molecolari definenti due opposte direzioni e determinanti *un risultato medio* - a partire dal momento in cui le contraddizioni siano esplicite. In tutti gli altri casi, la Storia si definirebbe in base allo sviluppo del modo di produzione nella sua precaria unità e in quanto le conseguenze di tale sviluppo producano differenziazioni nelle classi e provochino trasformazioni diverse nei diversi gruppi umani. L'unità di comportamenti egualmente passivi (indotti), ma di cui l'uno definisce una certa forma d'azione negli operai e l'altro un certo tipo di riorganizzazione dell'attrezzatura nei padroni, non è altro che il *processo economico*. E, in certo qual modo, ritroviamo qui un'intellegibilità perfetta della Storia, poiché l'opposizione dei fenomeni si riduce all'azione d'uno stesso insieme di forze esterne su oggetti diversi. Ma l'intellegibilità dell'economismo è solo una falsa apparenza; *anzitutto* essa riconduce Engels alla Ragione analitica onde questo dialettico corona la sua carriera con il bel risultato di uccidere la dialettica due volte per assicurarsi della sua morte; la prima volta pretendendo di scoprirla nella Natura, la seconda sopprimendola nella società. Il risultato è lo stesso per entrambi gli attentati : fa tutt'uno dichiarare che si scopre la dialettica nelle sequenze fisico-chimiche o proclamarsi dialettico riducendo i rapporti umani alla relazione funzionale di variabili quantitative. Ma, *d'altra parte*, non ritroviamo neppure la vera intellegibilità diretta del numero o della quantità continua, poiché siamo respinti in pieno campo pratico-inerte. In altri termini, le trasformazioni convenzionali e le definizioni d'un pensiero economico restano intellegibili finché sono *sostenute* dal movimento concreto d'una dialettica umana e storica, finché ci si limita a vedere in esse un uso provvisorio della Ragione analitica e finché tale Ragione analitica si presenta come un momento astratto della Ragione dialettica (quello in cui le relazioni umane, alienate e reificate, devono poter essere trattate in esteriorità nella prospettiva appunto d'una reinteriorizzazione). Quando però si presentano come principi o come definizioni basilari, quando le strane inversioni della quantità vengono presentate come fatti naturali (e non come un aspetto *superficialmente naturale* dei fatti sociali) allora il linguaggio stesso perde ogni significato : le inversioni economiche e tutte le determinazioni

del discorso che ne risultano emergono da sole dal nulla, direttamente sulla base delle leggi fisico-chimiche e biologiche, ma senza che si possa trovare il movimento (dialettica della Natura) che genererebbe questa Ragione analitica mutilata in base all'altra. Insomma, se la Ragione analitica deve rendersi Ragione economica senza perdere la sua razionalità, deve rimanere all'interno della Ragione dialettica e come prodotta e sostenuta da quest'ultima. Così l'economismo come razionalità fondamentale sprofonda nell'irrazionalità empirica (è così).

È ovvio che non si tratta di dissolvere le contraddizioni oggettive e materiali (forze produttrici ↔ mezzi di produzione ↔ modo di produzione ↔ relazioni di produzione, ecc.) in non so quale idealismo dialettico. Si tratta solo di reinteriorizzarle e di renderle i motori appunto del processo storico, in quanto sono *fondamento interno* delle modificazioni sociali (cioè come determinazioni fondamentali delle relazioni d'interiorità reciproca ricollegantisi ai liberi organismi pratici nel campo «a cassetti» della penuria). Tale reinteriorizzazione, però, trasforma il loro significato : la linea dell'economismo assomiglia qui allo scheletro relazionale astratto che l'informatore, membro di una società esogamica, traccia sulla sabbia per l'etnografo. La loro realtà concreta e intelligibile è al livello della *praxis* e della materia lavorata come mediazione fra gli organismi pratici e come alienazione dell'uno all'altro, insomma al livello del collettivo. Ed il collettivo non è né dialettico né analitico : è antidialettico. Non appare *in primo luogo* come struttura fondamentale delle relazioni umane : ma si costituisce attraverso una dialettica complessa che abbiamo ripercorsa come l'insabbiarsi della dialettica ed il suo rovesciamento contro se stessa, ovvero come l'*antidialettica*. E l'*antidialettica* non è intelligibile se non in quanto la produciamo da noi nel momento precario della falsa unità materiale, del lavoro alienato e della fuga seriale. Il pratico-inerte può essere studiato *come processo* (il che è già ben lungi dalle pretese dell'economismo, secondo cui il «fatto» economico era semplicemente il fenomeno fisico-chimico reso inintelligibile da negazioni d'interiorità che si pretendevano determinazioni d'esteriorità), ma questo processo, in quanto già azione passiva, presuppone tutta la *praxis* (come relazione con il campo materiale pratico e con gli Altri), che riassorbe e

trasforma nell'oggetto pur fondandosi sul suo formicolio reale ed astratto. In una parola, se il modo di produzione, nella storia umana, è l'infrastruttura d'ogni società, ciò vuol dire che il lavoro - come libera operazione concreta che va ad alienarsi nel collettivo e che si realizza già in qualità di superamento di un'alienazione anteriore a questo collettivo medesimo - è l'infrastruttura del pratico-inerte (e del modo di produzione), non soltanto nel senso della totalizzazione diacronica (e perché una certa macchina, nelle sue esigenze specifiche, è anch'essa prodotto del lavoro), ma, sincronicamente, perché tutte le contraddizioni del pratico-inerte e particolarmente del processo economico sono necessariamente costituite dalla sempre rinnovata alienazione del lavoratore nel suo lavoro, cioè dalla pratica generalmente considerata in quel *mondo altro* che essa costruisce perdendosi affinché esso sia (costituendo, tramite la materia inorganica, la sua molteplicità in alterità seriale, e pervadendosi di impotenza con l'esercizio pieno della sua sovranità). Da questo punto di vista, se la lotta di classe deve trovare fondamento nel pratico-inerte, ciò avverrà in quanto l'opposizione oggettiva degli interessi è, ad un tempo, ricevuta e prodotta dall'attività passiva, e si rivela nel lavoro (o in qualunque comportamento) come reciprocità d'antagonismo - magari in forma pietrificata e, ad esempio, come esigenza dell'utensile o della macchina. La circolarità - come struttura del sociale in quanto prodotto umano - realizza la sua intelligibilità con una doppia determinazione. *Da un lato*, è evidente che le condotte ed i pensieri sono iscritti nella materia lavorata (in quanto attua, tramite gli *altri*, un sistema d'alterità). Proprio perciò il razzismo non è una semplice «difesa psichica» del colono, inventata per le esigenze della causa, onde giustificare la sua colonizzazione di fronte alla metropoli e di fronte a se stesso : in realtà, è il *Pensiero-Altro* prodotto oggettivamente dal sistema coloniale e dal super-sfruttamento : il salario e la natura del lavoro definiscono l'uomo ed è quindi ben vero che i salari, tendendo verso zero, ed il lavoro, come alternarsi di disoccupazione e di «lavoro forzato», riducono il colonizzato a quel sotto-uomo che è per il colono.¹⁶ Ogni pensiero razzista non è altro che un comportamento realizzante nell'alterità la verità pratica inscritta nella materia lavorata e nel sistema che ne risulta.

Ma, *d'altro lato* e inversamente, le strutture elementari delle forme più semplici, *essendo iscritte* nella materia inorganica, rinviano ad attività (anteriori e contemporanee) che riproducono indefinitamente o che hanno contribuito a produrre quei *suggerelli* umani come pensieri inerti : e tali attività sono necessariamente antagonistiche. Il razzismo che si *propone* al colono in Algeria, è stato imposto e determinato dalla conquista dell'Algeria, e la pratica quotidiana lo reinventa e lo riattua ad ogni istante attraverso l'alterità seriale. Beninteso, la conquista dell'Algeria va considerata in se stessa solo per un pro-cesso complesso e dipendente da una certa situazione politica e sociale *in Francia*, oltre che dai rapporti reali della Francia capitalista con l'Algeria agricola e feudale. È anche vero tuttavia che le guerre coloniali del XIX secolo hanno *realizzato* per il colono una situazione originaria di violenza come sua relazione fondamentale con l'indigeno; e che tale situazione di violenza si è prodotta e si riproduce come risultato di un insieme di pratiche violente, cioè d'operazioni intenzionali e con scopo preciso, effettuate dall'esercito - come gruppo-istituzione - e da gruppi economici appoggiati alla pubblica autorità (grazie ai delegati del sovrano metropolitano). Certamente anche questa violenza, la crudeltà nei confronti delle tribù algerine o le operazioni sistematiche che miravano a spogliarle delle loro terre, avvenivano solo come espressione d'un razzismo ancora astratto : ciò deriva anzitutto dallo stato di guerra (la «pacificazione» fu lunga e sanguinosa) che muta lo statuto poiché il rapporto fondamentale è la lotta armata; questo razzismo negativo costituisce il *nemico* come inferiore e non il preteso «cittadino francese» : si tratta di «demoni» oppure di «selvaggi imbecilli» a seconda che una vittoria degli indigeni li presenti nella loro *attività* o invece che la loro sconfitta provvisoria sia di per sé l'affermazione da parte del vincitore della sua superiorità. Ad ogni modo, l'azione, qui manicheista, separando le truppe avverse con la negazione assoluta della linea di fuoco, rende il musulmano *l'altro dall'uomo*. D'altra parte, per ragioni derivanti dalla sua storia e dallo sviluppo in essa del capitalismo, la società francese resta dapprima incertissima sull'uso da fare della sua conquista. Colonia di popolamento? Terra di deportazione? Nessuna pratica si

definisce prime del 1880. I musulmani restano dunque essenzialmente quelli che bisogna tenere a distanza, dominare, e di cui vanno repressi i minimi sussulti di rivolta. Ma si penserebbe di sterminarli piuttosto che di impiegarli, almeno su vasta scala. In ogni caso, le pratiche repressive, la politica di divisione, gli spodestamenti soprattutto, liquidano rapidamente le strutture feudali e trasformano questa società arretrata ma strutturata in «folla atomizzata», ben presto in sotto-proletariato agricolo. E questa nuova forma pratico-inerte della società musulmana è l'espressione stessa della violenza; significa oggettivamente la violenza subita per ciascuno degli *Altri* seriali da essa prodotti. Quando il capitale definisce infine, da noi, la colonizzazione capitalista come soluzione parziale delle sue difficoltà e come fonte di nuovi profitti, la nuova forma di sfruttamento è scoperta, perfezionata, diffusa, praticata *da gruppi di pressione*.

Esiste un innegabile rapporto tra il libro di Leroy-Beaulieu, la politica di Jules Ferry, e la costituzione delle prime banche coloniali e dei trasporti marittimi. In pari tempo, però, altri ambienti sociali, caratterizzati da altri interessi, insorgevano violentemente contro una politica di conquiste coloniali. Bisogna intendere con ciò che il sistema coloniale, come macchina infernale che doveva sviluppare da sé le proprie contraddizioni fino all'esplosione finale, rispondeva ai bisogni oggettivi dei capitalisti francesi *presi nella loro generalità*, ma contraddiceva numerosi interessi particolari : per imporlo e per metterlo in moto, bisognava *caricarlo*; il passaggio dall'interesse oggettivo, come esigenza vuota, alla costruzione del sistema, avviene con una pratica comune e si conforma storicamente ad una dialettica reale ed organizzata collegante alcuni gruppi finanziari, uomini di Stato, e teorici in un *compito organizzato*. E non si stia a schematizzare tutto dichiarando tranquillamente che tali gruppi erano l'espressione degli interessi della loro classe. Poiché in un certo senso, sì, erano questo e magari erano solo questo. Ma non erano intermediari gonfiati da non so quale abbondanza spirituale né pizie esaltanti il soffio della classe che le riempiva : *dalla loro invenzione comune* del sistema, la loro classe si trovava necessariamente determinata. Ciò non significa - come 1 idealismo volontarista si compiace di sottolineare - che la

scoperta del sistema si sia trasposta da sola in pratica generale di classe : sappiamo anzi che ci sono voluti pazienti sforzi per imporlo (propaganda, vittorie che facevano dimenticare le sconfitte, primi vantaggi, ecc.). Bisogna intendere con ciò, semplicemente, che, con l'unione pratica d'organizzazioni e d'apparati da essa prodotti (il sovrano come temporalizzazione attuale dello Stato, i tecnici o ideologi, i gruppi economici di pressione), la classe viene a trovarsi anche essa all'opera per elaborare compiti nuovi e - quali che siano le sue divisioni — che è in condizioni di resistenza *minima* di fronte al sistema inventato : infatti, esso beneficia della potenza pratica delle istituzioni e delle organizzazioni più rispettate e più attive (la sottomissione degli ambienti più accaniti è già l'avvenire fatale delle loro resistenze), della sua elaborazione precisa e pluridimensionale (ideologia, azione dei pubblici poteri, iniziative dei raggruppamenti privati) dinanzi a resistenze sporadiche ed incerte, spesso contraddittorie, e infine della luce stessa che queste pratiche nuove proiettano sui problemi economici e sociali della metropoli (nuovi sbocchi per la produzione, circuiti di scambi speciali dalla colonia alla metropoli e viceversa).

Affinché mi si capisca più chiaramente, dirò dunque che *tutte le relazioni* tra coloni e colonizzati attraverso il sistema coloniale sono l'attuazione di caratteri pratico-inerti introdotti e definiti da azioni comuni. O, se si preferisce, che la sociologia e l'economismo devono parimenti dissolversi *nella Storia*. Quando si legge, in un'opera sociologica contemporanea, che la «mendicizzazione»,¹⁷ come liquidazione delle strutture sociali della comunità musulmana, è il risultato necessario d'un contatto tra due società definite, di cui l'una è arretrata (o sottosviluppata), agricola e feudale, e l'altra industrializzata, l'intelligibilità e la necessità fanno entrambe difetto a questo tipo di determinazione. Posso raggiungere l'una e l'altra solo nella misura in cui intenderò l'attività reale e cosciente di ogni colono (sul piano economico, in particolare) come realizzante da sola, in un caso particolare, per un obiettivo limitato ma nella prospettiva di un obiettivo comune, la «mendicizzazione» che il contatto di due società, questi esseri di ragione, è davvero incapace di produrre se si prescinde dai contatti particolari degli individui

che le compongono. Ma, per ciò appunto, il termine «mendicizzazione» e lo pseudo-concetto a cui si riferisce diventano perfettamente inutili: entrambi volevano rinviarci pudicamente al *processo*. Sennonché la sola realtà intelligibile, la *praxis* degli uomini, li rende inutili, riferendoli a due tipi d'azione ben distinti : l'azione passata e superata e l'azione presente. In realtà *anzitutto* bisogna dire che il contatto fra la società industriale e la società agricola si è realizzato, con i soldati di Bugeaud, attraverso gli atroci massacri di cui si sono resi colpevoli; e che la liquidazione delle forme d'eredità proprie alle tribù musulmane non è derivata da non so quale interpretazione idealista fra due sistemi giuridici differenti, ma dal fatto che mercanti incoraggiati dallo Stato e appoggiati dai nostri eserciti hanno imposto il codice ai musulmani *per derubarli meglio*. Solo su questa base si può capire che lo scopo coloniale *era* di produrre e di vendere alla metropoli derrate alimentari¹⁸ a prezzi inferiori alle tariffe mondiali e che il mezzo di raggiungerlo consisteva nel realizzare un sottoproletariato di derubati e di disoccupati cronici (il che spiega da sé la nozione di mendicizzazione). E tale operazione converge con quella dei mercanti di beni - di cui abbiamo appena parlato - come con la politica delle autorità militari (liquidare tutte le strutture che consentissero raggruppamenti e resistenze, mantenere una pretesa feudalità -di collaboratori e di traditori, complici dei Francesi, che conservassero l'apparenza d'una sovranità d'origine locale e che sfruttassero a loro vantaggio e a vantaggio dei loro padroni una massa miserabile ed impotente, ridotta allo statuto molecolare). Così il sistema (come macchina infernale del campo praticoinerte) fu l'impresa d'una nazione attraverso i suoi gruppi istituzionali (guerra), l'invenzione a caldo d'una nuova forma d'imperialismo fondata su una politica nuova (implicante un rapporto nuovo fra gli individui ed i pubblici poteri), la liquidazione sistematica e concertata d'una comunità e, beninteso, la costituzione d'un nuovo dispositivo di sfruttamento (nuovi coloni) tramite organizzazioni adeguate (banca, sistema di credito, vantaggi dati dal governo, ecc.).

Orbene, in tutte queste pratiche, la violenza e la distruzione fanno parte integrante dell'obbiettivo. Si tratta, a tre livelli differenti, della seguente azione: 1) liquidare fisicamente un

certo numero di musulmani e dissolverne le istituzioni senza permettere loro di «godere» delle nostre, 2) privare le comunità indigene della proprietà del suolo e attribuirle ai nuovi venuti con l'applicazione brutale e volontariamente troppo rapida del codice civile, 3) stabilire il vero rapporto fra la colonia e la metropoli (vendita al prezzo minimo dei prodotti coloniali, acquisto ad alto prezzo dei prodotti manufatti della metropoli) su uno supersfruttamento sistematico dell'indigeno. In altri termini, la violenza è presente per il figlio dei coloni nella situazione stessa, come prodotto di una forza sociale; e figli di coloni e figli di musulmani sono egualmente i figli della violenza oggettiva che definisce il sistema medesimo come inferno pratico-inerte. Ma se tale violenza-oggetto li produce, se la subiscono in parte come loro propria inerzia, vuol dire che è stata violenza-*praxis* quando si è trattato d'istituire il sistema. E' stato l'uomo a inscrivere la sua violenza nella cosa come unità eterna di tale mediazione passiva tra gli uomini. I partigiani della «mendicizzazione» faranno forse notare che lo sviluppo della società francese alla metà del XIX secolo era appunto tale da consentirle di stabilire con i contadini musulmani d'Algeria solo rapporti di violenza. Ciò è vero nel senso che il borghese del secolo scorso è armoniosissimamente ignobile in *tutte* le sue attività. E tale ignominia deriva in parte, naturalmente, dal fatto che è anche lui un prodotto alienato del sistema capitalista che caratterizza la società metropolitana : come pretendere che caratteri oggettivi del sistema, quali le condizioni di lavoro imposte agli operai o l'imbecille spreco di vite umane tipico del periodo «ferro-carbone», non producano borghesi spietati verso gli indigeni dell'Africa del Nord? Se il borghese è l'uomo mentre l'operaio, suo compatriota, non è che un sottouomo, come potrebbe l'Algerino, lontano nemico, non essere un cane? Sennonché, bisogna qui rispondere *anzitutto* che la sociologia si rovescia per rispondere alla Storia : la società borghese mendicizza la società feudale non più in funzione delle sue superiorità (agenti insomma *loro malgrado*, e in virtù della loro semplice esistenza, sulla comunità araba) ma delle sue inferiorità e dell'immonda brutalità che ha tanto chiaramente contrassegnato il capitalismo al suo inizio. Proprio a causa di ciò la *negazione* ritorna nella classe

colonizzatrice. In tal modo, essa rinvia necessariamente all'azione : si potrebbe a rigore ammettere, in non so quale prospettiva idealista e aristotelica, un'attrazione a distanza esercitata da una pienezza positiva su un oggetto che, nel suo rapporto lontano con questa pienezza, reinteriorizzi e valuti le proprie insufficienze. Ma quando la *negatività* diventa in un oggetto fonte di modificazioni (positive o negative) nell'altro oggetto, tale negatività produrrà i suoi effetti solo in un'azione o in un sistema di azione che si determini in base ad essa e che la conservi in sé come orientamento *negativo* del dispendio d'energia. È vero che i borghesi sono prodotti (ma ritorneremo ben presto alla classe e vedremo come tali prodotti siano agenti); ed è vero anche che questi figli della violenza sono prodotti dalla *praxis* violenta dei padri - il che rinvia alla Storia da cui si voleva sfuggire. Ma è vero anche che la violenza rapace non è qui una circonvoluzione cerebrale né una potenza propria delle istituzioni sociali (benché si realizzi *anche* nelle istituzioni). O coincide con il processo capitalista (nella misura in cui, come vedremo, lo sfruttatore ri-assume il pratico-inerte), oppure, se si tratta di nuovi sviluppi del sistema (e per esempio del colonialismo), si *temporalizza* in attività reali, comuni (e anche individuali), che la realizzano nell'oggettività. La violenza, in quanto ἐξίς borghese, è nello sfruttamento del proletariato, come rapporto ereditato dalla classe dominante con la classe dominata (ma vedremo che è anche una *pratica* a questo livello); la violenza, come *praxis* di questa medesima generazione borghese, è nella colonizzazione. Ma l'ἐξίς, in se medesima, non è nient'altro che una mediazione diacronica tra due cicli di *praxis*. E l'impresa coloniale, come temporalizzazione plurale della violenza borghese (in quanto violenza d'una classe contro un'altra classe all'interno d'una comunità), è nello stesso tempo il suo arricchimento dialettico e la sua crescita. In condizioni nuove in cui lo sfruttamento deve fondarsi anzitutto sullo sfruttamento, questa violenza si rende nuova, essa si *esaspererà* fino agli stermini in massa e alle torture. È dunque necessario che *s'inventi* per mantenersi e che si modifichi per restare la stessa. Inversamente, ritornerà come violenza pratica da utilizzare immediatamente nella metropoli contro le masse sfruttate, non appena la guerra coloniale conosca una battuta d'arresto. E' noto che Bugeaud

sembrava all'alta borghesia del '48 il liquidatore sognato della seconda repubblica. E non a caso Franco veniva dal Marocco.

L'evoluzione della violenza è qui palese : dapprima struttura d'alienazione nel *pratico-inerte*, s'attua come *praxis* nella colonizzazione; la sua vittoria (provvisoria) si presenta come l'oggettivazione dell'insieme pratico (esercito, capitalisti, mercanti di beni, coloni) in un sistema *pratico-inerte* in cui rappresenta la struttura fondamentale di reciprocità tra coloni e colonizzati. *Proprio nell'azione*, però, la nuova ἔξις seriale esiste solo se ciascuno la realizza e l'assume *in quanto altra* nella sua *praxis* quotidiana. Ciò significa in primo luogo che essa diventa la sua propria idea nella forma di *razzismo*. O, in altri termini, i coloni attuano ad ogni istante le pratiche di sterminio, di furto e di sfruttamento instaurate dalle generazioni precedenti, superandole verso *un sistema di valori altri*, ossia interamente retto dall'alterità. Ma si tratterebbe ancora solo d'un superamento inefficace dell' ἔξις *oggettiva*, se la situazione non comportasse una reciprocità di violenza. In altri termini, il colono scopre nel colonizzato non soltanto l'Altro-dall'uomo, ma anche il proprio Nemico giurato (o, il che è poi lo stesso, il nemico dell'uomo). Tale scoperta non presuppone resistenza (aperta ò clandestina), né sommossa, né pericoli d'insurrezione : proprio la violenza del colono si svela come necessità indefinita, o, se si preferisce, il colono scopre la violenza dell'indigeno, persino nella sua passività, come conseguenza evidente della propria violenza e sua unica giustificazione. Tale scoperta avviene attraverso l'odio - e la paura come determinazione negativa del campo pratico, come coefficiente d'avversità che pervade talune molteplicità nel campo, insomma come pericolo permanente da evitare o da prevenire.

Il razzismo deve rendersi pratico : non è un risveglio contemplativo dei significati incisi sulle cose, ma è, *in se medesimo*, violenza che si dà la propria giustificazione : violenza che si presenta come violenza indotta, controviolenza e legittima difesa. Il colono, vive su «l'isola del dottor Moreau» circondato da bestie spaventose e fatte a immagine dell'uomo ma fallite, il cui cattivo adattamento (né animali, né creature umane) si traduce con l'odio e la cattiveria : queste bestie *vogliono* distruggere la bella immagine di loro stesse, il colono,

l'uomo perfetto. *Dunque*, l'atteggiamento pratico immediato del colono è quello dell'uomo di fronte alla bestia viziosa e sorniona. Anzitutto, difendersi contro i miopi che, dalla metropoli, confondono

i falsi uomini con i veri. La frase colonialista «conosciamo gli Arabi» o le parole sudiste «lo Yankee non conosce il negro», è *un atto*: è il rifiuto giuridico (e *intimidatorio*) di ogni possibilità per il metropolitano di risolvere i problemi coloniali nella metropoli. Ciò in fondo significa che colono e colonizzato sono una coppia, e si producono a vicenda in base ad una situazione antagonistica. Nessuno (tranne l'esercito, se il colono lo reclama, perché è un'arma) può intervenire nel loro duello. È questo appunto il tema della propaganda razzista che il colono fa nella metropoli stessa : il suo ritratto dell'indigeno (sempre *negativo*) ha lo scopo di «disingannare» e di disorientare l'opinione metropolitana. Del resto, ad un livello più complesso, l'operazione pratica comporta un rifiuto d'ogni soluzione *politica* del problema coloniale (in quanto il fondo del problema è, *beninteso*, sociale).¹⁹ Il colono vuole lo *statu quo* poiché ogni mutamento nel sistema (che, presentemente, è dappertutto in declino) può solo accelerare la fine della colonizzazione : l'integrazione e l'assimilazione (pieno riconoscimento di *tutti i nostri diritti* ai colonizzati) come l'indipendenza hanno il risultato *immediato* di porre fine al supersfruttamento, e dunque ai bassi salari ed ai bassi prezzi che sono la ragion d'essere del circuito economico «colonia-metropoli». Il razzismo-operazione è la *praxis* illuminata da una «teoria» (razzismo «biologico», «sociale» o empirico, poco importa) che vuol mantenere le masse allo stato di aggregati molecolari ed accrescere con tutti i mezzi la «sottoumanità» del colonizzato (politica religiosa, che favorisce gli elementi più superstiziosi; politica scolastica, che si sforza di non istruire gli indigeni *nella nostra cultura* pur togliendo loro la possibilità d'istruirsi nella loro cultura, ecc.).

Riteniamo qui importante esaminare i due seguenti aspetti della *praxis* coloniale.

a) Anzitutto, la *praxis* d'oppressione appena descritta si collega al processo di sfruttamento e si confonde con esso. Per processo di sfruttamento, intendiamo il funzionamento pratico-inerte del sistema una volta istituito: il grosso proprietario

fondario (colono) non *costringe*, a dire il vero, — per lo meno in Algeria - il colonizzato a lavorare per lui con un salario di miseria; il sistema ingannatore del libero contratto, che sta alla base del processo capitalista, lo si è acclimatato, almeno in apparenza, in Algeria : di fatto, la spinta demografica produce una popolazione sottoalimentata, in istato di disoccupazione cronica (o di semi-occupazione) ed i colonizzati vengono ad offrirsi spontaneamente ai datori di lavoro, in quanto la miseria crea un antagonismo concorrenziale che li costringe ad accettare, e magari a proporre, i salari più bassi. Il debole sviluppo industriale - anch'esso caratteristico del sistema coloniale - non consente a questo sottoproletariato, in maggioranza agricolo, di superare gli antagonismi nell'unità delle rivendicazioni. L'emancipazione operaia va di pari passo con la concentrazione dell'industria : in paese colonizzato, la «mendicizzazione» delle masse ha liquidato le strutture dell'antica società, eliminando i mezzi di ricostruirne un'altra in base ad altre strutture e ad altri rapporti di socialità. In tal senso, si può quindi pretendere che lo sfruttamento - attraverso le nuove generazioni di coloni - delle nuove generazioni di colonizzati si realizzi come processo : i salari si stabiliranno, nell'ambito di un sistema economico e sociale, sulla base di condizioni materiali definite che sfuggono all'azione dei coloni come a quella dei colonizzati (la congiuntura economica e la spinta demografica, per esempio, ecc.). Sennonché, *il processo* è anzitutto condizionato dall'atomizzazione delle masse indigene; esso si fonda su questo doppio carattere : disintegrazione delle antiche comunità, con dissoluzione permanente di tutti i gruppi nuovi che tentassero di formarsi, e rifiuto d'integrazione alla società colonizzatrice. Insomma, è necessario che il colonizzato non sia *nulla*, se non una forza di lavoro che si compera a prezzi sempre più bassi. Orbene, tale necessità, che condiziona l'intero processo, s'è manifestata forse, ai tempi belli del colonialismo, come esigenza inerte all'interno del sistema. In realtà, però, questa esigenza è *soddisfatta*; e, *per l'appunto*, è soddisfatta perché costituisce in pari tempo l'oggetto della *praxis* oppressiva e perché è stata l'obiettivo (raggiunto e superato) dell'oppressione *passata*. La *praxis* oppressiva, passata e presente, con il suo avvenire oggettivo, non si è prefissa, come fine remoto, la realizzazione

d'uno statuto indigeno che favorisse l'istituzione ed il funzionamento autonomo del circuito coloniale. Abbiamo visto, infatti, come le violenze della «conquista» s'accompagnassero ad un'enorme incertezza sullo scopo della colonizzazione e come tale incertezza derivasse in parte dal fatto che esse precedevano il momento in cui l'organizzazione economica della Francia l'avrebbe messa in grado di definire una politica coloniale. È altrettanto vero, però, che le pratiche di sterminio e quelle di spoliazione abbiano atomizzato la società musulmana e che i comitati politico-finanziari abbiano inventato il sistema in base a tale atomizzazione. O, se si preferisce, l'impotenza radicale delle masse e la loro miseria, magari implicitamente, figuravano tra i fattori fondamentali che la banca e lo Stato hanno riunito e superato con il progetto d'uno sfruttamento razionale delle colonie. Così, quando si arriva alla condizione-chiave dell'impresa coloniale, i bassi salari, si constata che il *processo* sulla cui base essi si stabiliscono è una necessità del pratico-inerte solo nei limiti in cui una *praxis* oppressiva ha creato deliberatamente una situazione che rendeva tale processo necessario. Ancor meglio : la vittoria delle armi non basta; bisogna rinnovarla ogni giorno; sarà più efficace e più economico ancora *mantenerla* istituzionalizzandola, ossia dandole nell'indigeno il carattere d'uno statuto pratico-inerte : e ciò può realizzarsi solo se si pervade l'esercito d'Algeria, anch'esso, d'una inerzia istituzionale. L'inerzia inorganica, come carattere permanente della *praxis*-istituzione, si riproduce come perpetuarsi inerte dell'insuperabile impotenza nei colonizzati. La costituzione molecolare delle masse, come condizione materiale, inorganica e necessaria del processo di supersfruttamento, si presenta come la conseguenza inerte di un determinismo rigoroso (e si ritorna alla ragione positivista) : in realtà, quest'inerzia - per inorganica che sia - è prodotta ad ogni istante dalla violenza pietrificata che la presenza dell'esercito costituisce. E le conseguenze interne di tale impotenza indotta (miseria, malattie, antagonismo concorrenziale, tasso di natalità, ecc.), benché si presentino come seriali e come determinazione del campo pratico-inerte, sono, in complesso, un processo governato. La violenza antica è riassorbita dall'inerte violenza dell'istituzione, le sue incertezze scompaiono nell'incertezza

oggettiva del colonialismo che è il pensiero dell'esercito medesimo, vale a dire la sua ragion d'essere ed il significato - globale e particolareggiato - delle sue pratiche e della sua organizzazione. Nella misura appunto in cui la presenza-istituzione di un esercito metropolitano è una *praxis* che suscita l'inerzia inorganica nelle masse colonizzate, anche il colonizzato si comporta nei confronti di tale inerzia sia come nei confronti del suo destino sia come nei confronti d'una pratica oppressiva del nemico. Anche quando l'individuo l'interiorizza in sentimento d'inferiorità (adottando ed assumendo nell'immanenza la sentenza che i coloni pronunciano su di lui), anche quando avverte il suo *essere-colonizzato* come determinazione negativa e come statuto originario di sottoumanità, anche quando tenta di accostarsi ai suoi vincitori, di assomigliare loro (insomma quando chiede l'assimilazione), egli non cessa di provare questa condizione, questo statuto ontologico, come violenza spietata e imperdonabile che un nemico di pietra gli fa subire. *Proprio* questa violenza è diretta in modo tale da togliergli ogni possibilità di reagire, fosse pure ammirando i suoi oppressori e cercando di diventare quello che sono. Così, nella sua vita pratica e quotidiana, lo sfruttato prova l'oppressione attraverso ciascuno dei suoi comportamenti, non come alienazione ma come pura e semplice costrizione esercitata deliberatamente da uomini su uomini. E nella misura appunto in cui l'esercito-istituzione ²⁰ è una forza che si mostra per evitare di doversene servire (o per essere immediatamente pronti ad utilizzarla), questa esibizione pratica è la *praxis* comune di tutti i soldati e si traduce sia nelle operazioni di gruppo sia nei loro rapporti individuali con i musulmani (vale a dire che ritroviamo qui un razzismo pratico — d'altronde ad un altro livello e con un altro senso). Il giovane soldato, che «presta servizio militare» in Algeria (mi riferisco ai bei tempi del colonialismo, tra il 1910 e il 1935) è anch'egli *ambivalente* nella sua scoperta di se stesso e degli Altri : in quanto essere istituzionalizzato è lì, in quella città, in quella caserma, e anche, nelle ore di «libera uscita», in quella via, in quel bordello. In pari tempo, però, la viva *praxis* storica dell'esercito d'Africa (essa si presenta come apparato di controviolenza) gli appare attraverso le operazioni ripetute che gli sono fatte

intraprendere e attraverso le istruzioni che gli vengono date : l'inerzia atemporale dell'Essere istituzionalizzato è realizzata e prodotta attraverso un orientamento storico e pratico. Tale orientamento, lo decidono *in ogni luogo* i rapporti tra i coloni ed i colonizzati; essi si riflettono con l'informazione sull'esercizio militare un certo mattino, in una certa caserma di Blidah o di Philippeville, ad un tempo come *indice* della tensione universale e come fattore concreto di questa tensione. I soldati vedono in *questa* sommossa particolare il *segno* che consente loro di decifrare altri segni direttamente apparsi nella loro esperienza e l'azione nemica che determinerà la loro sorte immediata («consegnati in caserma», «inviati con due altri reggimenti per riportare l'ordine») o lontana (l'insurrezione cova, sta per scoppiare). Attraverso queste informazioni, sono *significati* come agenti d'una *praxis* comune (spedizione repressiva, battaglie, ecc.), cioè si colgono - in quanto hanno *il potere* di scatenare la controviolenza - come membri sovrani del sovrano. Siccome la sovranità, infatti, è rifiutata dai colonizzati - a causa della rivolta stessa che è avvenuta in un'altra città - ridiventa il puro potere comune all'individuo ed al gruppo di riordinare incondizionatamente il campo pratico. E siccome questo potere è reale e concreto solo nella misura in cui è limitato, nella reciprocità, da quello dell'Altro, esso diventa qui violenza astratta per la decisione di considerare le masse colonizzate come oggetti. Sono *loro* che hanno rotto il rapporto, secondo l'ideologia sovrana, rifiutando bruscamente la sovranità militare : con tale rottura, si sono rese fuorilegge. Così il ristabilimento della reciprocità presuppone il momento della violenza spietata, ossia della dissoluzione sanguinosa dei gruppi indigeni. Infatti la reciprocità ha luogo, per il sovrano tra due inerzie; l'una è la pura impotenza seriale dell'indigeno, l'altra la passività liberamente consentita dell'esercito che trattiene la sua forza. Il minimo raggruppamento, come negazione dell'inerzia seriale, è rottura del contratto. Ma per il soldato, come essere istituzionalizzato, definendo (più o meno esattamente - il problema non sta qui) il grado di tensione tra la truppa e le masse colonizzate, l'insurrezione lontana dà una specie d'unità negativa a questa folla molecolare. Essa diventa tutta intera gruppo, o possibilità di produrre gruppi armati, o mare insondabile che nasconde gruppi armati. Così il punto di

applicazione della contro-violenza, in fondo, è dappertutto *qui*, e la relazione vissuta del soldato con le masse diventa dappertutto quella del sovrano con i ribelli; ciò vuol dire che l'esercito, al minimo dubbio, si riconosce per intero come unità pratica di repressione, come agente della dissoluzione permanente delle comunità a vantaggio dell'alterità seriale. Dunque sia l'impotenza-rivolta delle masse sia l'inerzia-violenza dell'esercito meritano il nome di «*praxis*-processo».

Tuttavia i coloni medesimi, con o senza l'aiuto delle forze militari (o piuttosto con il concorso passivo o attivo di tali forze) devono difendere la atomizzazione delle masse contro le iniziative della metropoli. Qui, il *processo* non è più il *prodotto* di una *praxis* ma il suo autonomo sviluppo deve essere *protetto* da attività rigorose : occorre trovare alleati politici all'Assemblea o nel governo, fondarsi su gruppi economici riuniti i grandi coloni a certi capitalisti metropolitani, impedire il voto di riforme «assimilatrici» o «integratrici». E se, malgrado tutto, viene votata qualche legge che voglia «liberalizzare» il regime e riconoscere i diritti politici ai musulmani, bisogna impedirne l'applicazione. Per esempio, organizzando elezioni truccate ogni volta che una consultazione elettorale abbia luogo in Algeria. Se si tratta di riforme sociali (redistribuzione di terre, ecc.) conviene ugualmente che il colono possa volgerle a suo profitto. Infine, tutte queste operazioni violente possono avvenire soltanto in un clima di violenza - cioè non possono venir intraprese che da violenti - e la propaganda deve riflettere questa violenza universale e riflettere al colono la sua propria violenza come semplice coraggio virile e deciso a tutto della minoranza assediata e che presenti a tutti la *violenza-altra* dell'indigeno come pericolosa dappertutto e in ogni istante per il colono. In sostanza, deve far paura in permanenza al colono e presentare tale paura furiosa come puro coraggio. Il complesso di queste operazioni indispensabili necessita degli organismi e degli apparati di vigilanza che si producono, in circostanze definite, come dissoluzione della serialità nei coloni medesimi. Ho già detto - a proposito del praticoinerte - che i coloni (come *classe* di supersfruttamento) si trovano - come gli indigeni, attraverso il gioco degli antagonismi concorrenziali e della ricorrenza — impegnati in una serie di serie e che il razzismo è in questa

serie il pensiero *altro* (e dell'Altro grazie all'Altro), insomma il pensiero-processo. Ma *l'interesse comune* è sempre presente per tutti in quanto tutti sono impegnati in una duplice relazione con la metropoli e con i colonizzati e in quanto devono scomparire o restare la mediazione unica e necessaria tra questi e quella. A tale livello appunto è la loro contraddizione fondamentale : il regime «liberale» della metropoli corrisponde allo sviluppo storico del capitalismo francese, alla borghesia metropolitana, e conviene anche ai coloni laggiù, in quanto rappresentati e difesi in Francia, in quanto essi possono, nel clima liberale, suscitare e finanziare a Parigi gruppi di pressione; ma questo regime - che è forse il più pratico in una società fondata sullo sfruttamento - non conviene più affatto ad una società fondata sul supersfruttamento. Si tratta dunque, nel nome della democrazia borghese, d'impedire alla metropoli di democratizzare le sue colonie; nel nome della sovranità eroica dell'assediato, bisogna falsificare le rare istituzioni liberali della colonia. Questo conflitto, questa *praxis* complessa, l'evidenza dell'interesse di classe e dell'interesse di *tutte le classi di coloni* ²¹ si concreta alla minima occasione in *gruppi di violenza*. E con ciò intendo non tanto raggruppamenti che *realizzino* violenze reali (anche se tali raggruppamenti esistono : provocatori, controterroristi, ecc.), quanto comunità pratiche le cui funzioni consistano nel perpetuare il clima di violenza rendendosi *violenza incarnata*. Si possono considerare i raggruppamenti come dotati della funzione d'abbassare sistematicamente l'indice della serialità di classe, per consentire a raggruppamenti più efficaci (gruppi economici e gruppi di pressione) di costituirsi malgrado gli antagonismi concorrenziali, vale a dire che rappresentino in se stessi le possibilità estreme del colono : sterminio dei colonizzati o sterminio dei coloni. In realtà, queste possibilità s'equivalgono in un punto : riescono entrambe a liquidare la colonizzazione; è stato appunto il bisogno che il colono ha dell'indigeno supersfruttato a trasformare la violenza scialacquatrice ed incontrollata delle conquiste coloniali in violenza economa e sorvegliata. I *gruppi di violenza*, però, incarnano le possibilità estreme e sono detti *estremisti* nel senso che, alla luce del conflitto da essi mantenuto in permanenza, ogni *praxis* di conciliazione deve sembrare il più grave errore : la sola azione

che possa recare frutti è quella che si fonda sulla coercizione e sulla repressione. Così, gruppi organizzati formano una specie di barriera a senso unico : presentando senza sosta ai coloni la violenza come il fondamento stesso della loro situazione e come l'unico mezzo di conservarla, essi tendono a creare *in Africa* un ambiente perfettamente impenetrabile alle istituzioni liberali ; ma richiamandosi alla nazionalità francese, permettono ad ogni colono di far uso, per difendere in Algeria il diritto alla violenza, dei diritti di libero cittadino nella metropoli.²² Tale operazione di protezione è indispensabile affinché il *processo* di supersfruttamento si svolga secondo le sue leggi pratico-inerti. Ma se colleghiamo la *praxis* passata, conservata dall'inerzia seriale degli sfruttatori e degli sfruttati e *divenuta* attività passiva (materia inanimata come mediazione fra gli uomini), alla *praxis* istituzionale, come violenza mantenuta in un'inerzia sempre provvisoria, ed agli attivisti estremisti (agitazione, propaganda, difesa dell'Algeria colonizzata *contro* la metropoli), osserveremo il supersfruttamento come processo realizzarsi sulla base d'una *praxis* che l'ha prodotta ed orientata, sotto la protezione d'un'azione istituzionale e in un isolamento non reciproco, artificialmente attuato da pratiche comuni; diventa insomma il momento antidialettico autodeterminantesi nell'ambito della dialettica costituita, ovvero, se si preferisce, il momento pratico-inerte come obbiettivo comune di pratiche convergenti e come *loro prodotto artificiale*. Ed è, senz'altro, anche la loro mediazione o, in altri termini, l'unità del loro essere-fuori-di-esso. Ma vediamo subito che i gruppi considerati sono collegati tra loro da relazioni d'interiorità (vi sono rapporti diacronici e sintetici tra gli ufficiali, e tra costoro - come rappresentanti di generazioni e di pratiche differenti - e i soldati; ci sono relazioni sincroniche tra i gruppi estremisti e gli ufficiali, ecc.) come d'altronde con l'insieme di coloni (vi ritorneremo al prossimo paragrafo). È *vero* che il processo impegna supersfruttatori e sottoproletariato indigeno in un movimento antidialettico che costituisce per ciascuno e per ogni collettivo il futuro come ineluttabile destino; è *vero* che, da questo punto di vista, il sistema e la congiuntura determineranno la rovina di *quella data* impresa coloniale, e, di conseguenza ciecamente, la disoccupazione di *quei* musulmani, la loro miseria, la morte

di bambini sottoalimentati, ecc. Perciò, in certo qual modo, tutto l'apparato della violenza sarà servito a costituire una specie di campo chiuso in cui forze pratico-inerti abbiano schiacciato l'impresa particolare di taluni coloni. Ma questo appunto è lo scopo poiché si tratta di sostenere e d'isolare, come in un'esperienza di laboratorio, un preteso «mordo economico» obbediente a leggi rigorose, e fondate, in realtà, sull'annientamento continuato dei supersfruttati (sul rifiuto pratico di trattarli da soggetti di diritto, qualunque sia il diritto). Questo «mondo economico», che maschera accuratamente il supersfruttamento e che si presenta sotto la vaga parvenza del liberalismo classico, è semplicemente il complesso astratto delle relazioni concorrenziali o semiconcorrenziali dei coloni fra loro, direttamente e tramite la metropoli. Considerando le cose su tale terreno (ossia ignorando deliberatamente il colonialismo *come sistema* e la Storia come fondamento d'ogni processo umano), l'apparato repressivo ed i gruppi di violenza debbono infatti proteggere la libertà di produrre, di vendere e di comperare, e *quindi* la possibilità per qualunque colono d'essere rovinato in circostanze definite e secondo regole ben rigorose. E d'altra parte, tale economia astratta e falsa si riduce in fondo all'*interesse comune* dei coloni, vale a dire che consente loro di sviluppare i loro antagonismi individuali senza che tali conflitti possano mai giovare ai supersfruttati che ne fanno le spese. Ci accorgiamo ormai che vanno distinti tre livelli nella colonizzazione come Storia in corso : il gioco di piatte apparenze che la Ragione economica può studiare è dotato d'intelligibilità solo rispetto al sistema antidialettico del supersfruttamento. Ma questo a sua volta non è intelligibile se non si comincia con l'intenderlo come prodotto d'un lavoro umano che l'ha elaborato e che non cessa di controllarlo. E, a differenza dell'utensile fabbricato e della materia lavorata, non introduce di per sé l'alterità e la ricorrenza tra i gruppi che ne sorvegliano l'autonomo sviluppo : si realizza infatti come insieme complesso di relazioni tra serie (supersfruttatori e supersfruttati, relazione tra i primi sulla base dei loro rapporti con i secondi e viceversa, relazioni con gli importatori e gli esportatori della metropoli, ecc.); ma i gruppi che assicurano il suo funzionamento sono collegati da relazioni d'interiorità -

che sorgono dai loro compiti pratici — e non potrebbero di conseguenza essere *serializzati* dalla sua mediazione.²³ È dunque perfettamente chiaro, qui, che il supersfruttamento come processo pratico-inerte altro non è che l'oppressione come *praxis* storica realizzantesi, determinantesi e controllantesi nella sfera dell'attività passiva.

b) Il che ci porta a un secondo rilievo : le relazioni dei gruppi oppressori tra loro sono sempre condizioni condizionate delle serialità di serie, cioè dell'assemblamento inerte degli «occupanti». Va notato, infatti, che essi mirano ad un certo obbiettivo comune attraverso pratiche diverse e secondo valutazioni differenti della situazione. I loro razzismi — benché fondantisi tutti ugualmente sulla sottoumanità del musulmano - sono peraltro divergenti. L'estremismo degli uni - che nasce dalla funzione assunta - può contrapporsi alla moderazione apparente degli altri (degli ufficiali o di taluni ufficiali) che, a prescindere dai periodi di torbidi e di repressioni sorge an-ch'essa come *forza tranquilla* che si mostra per evitare di doversene servire. D'altra parte, gli ufficiali non sono necessariamente «coloniali»; qualora lo fossero, non sarebbero per forza destinati a questa o quella colonia. In sostanza, sono funzionari dipendenti dalla metropoli e non proprietari fondiari o commercianti stabilitisi sulla terra d'Africa.²⁴

Ma bisogna appunto notare che l'esercito d'Africa è la violenza dei coloni e che i coloni sono per l'esercito la legittimità di tale violenza. Va anche osservato che l'insieme degli sfruttatori coloniali comprende tutte le categorie sociali e che esse sono tutte collegate (dall'operaio francese al presidente di tribunale o al fattore) dallo stesso privilegio, che il militare condivide con essi : sono pagati meglio che in Francia, e fondano il loro benessere relativo sulla miseria dei musulmani. Quindi l'unità di tutti i gruppi di coloni (dai gruppi fortuiti ed effimeri fino ai gruppi istituzionali) viene condizionata dal *clima* della colonia, ossia dall'Essere-Altro delle serie. In quale misura l'Essere-Altro è suscettibile di dissolversi in gruppi in fusione? In quale misura è invece d'una rigidità e d'una passività insuperabili ? Si può immaginare la gamma degli intermediari : ad ogni momento corrisponde una diversa relazione tra le comunità pratiche : opposizione e

tensione - rilassamento, coesistenza quasi seriale - unità d'integrazione più o meno accentuata. Ma l'essere della serie si definisce, nel mondo della violenza, in base al suo rapporto di reciprocità antagonistica con le masse che essa opprime. Tale rapporto, infatti, in quanto *antagonismo reale*, non si riduce affatto all'insieme pratico-inerte del processo di sfruttamento : non può tuttavia considerarsi come una vera *praxis* reciproca di combattimento poiché s'oppone a serie ancora paralizzate dall'alterità. Si tratta, di fatto, d'una tensione ad un tempo immediatamente svelabile e peraltro impossibile da determinarsi, la quale si presenta come significato comune di azioni reciproche individuali. Tale significato comune non è tuttavia *direttamente* realizzabile perché non rimanda di per sé a nessuna comunità di cui l'uno o l'altro agente faccia parte in qualità d'individuo comune. Si tratta piuttosto d'azioni che comportano, in se stesse e nella loro stretta singolarità, la negazione della serialità : sembra che esse non possano venir compiute se non sulla base d'un'intesa preventiva o d'una parola d'ordine; ma l'esperienza particolare in cui si producono non consente di riferirla ad un gruppo organizzato. In realtà tali reazioni non superano, in generale, il livello dell'atomizzazione o della serialità, ma sono la prova di un mutamento all'interno dei rapporti seriali, in quanto, ad esempio, ognuno attinge la forza della sua collera - che il suo atteggiamento tradisce - da quella che presta all'altro oppresso e a tutti gli altri, come succede, ad esempio, l'indomani d'una rissa tra militari e musulmani che ha fatto vittime tra questi ultimi. Il datore di lavoro ²⁵ quel giorno, è inquieto; i comportamenti dei suoi subalterni (o del *suo* subalterno) gli sembrano un sintomo; la sua inquietudine diventerà rapidamente violenza : e tale passaggio dall'inquietudine alla condotta repressiva è pure una condotta d'alterità. Sennonché, in base a reazioni ciascuna delle quali puntella la sua violenza su quella dell'Altro, gruppi insurrezionali o punitivi possono costituirsi nella serie stessa. Infatti, la relazione seriale di ognuno è, confondendo comunità e serie, d'interpretare la condotta dell'antagonista come una *praxis* di gruppo di cui ognuno sarebbe l'individuo comune; questa posizione induce in ogni serie il gruppo come, unità negativa, ossia come solo mezzo di lottare contro i gruppi nascosti nell'Altro. Beninteso,

sarà l'insieme delle condizioni storiche a decidere di una liquidazione della serialità *qui* o *là*; è sicuro ad ogni modo che la liquidazione, dovunque abbia luogo, susciti immediatamente una liquidazione dello stesso ordine nell'avversario. Perciò i gruppi di pressione, di violenza e d'istituzione, nella loro relazione di reciprocità e di mediazione reciproca, forniscono l'indice rigoroso della determinazione reciproca, aldilà del processo, del colono e del colonizzato, cioè l'indice della violenza.

Ma, quanto più la tensione aumenta, tanto più l'unità dei gruppi eterogenei si rinsalda, sino al punto di diventare *davvero unità d'azione*. Allora questa *praxis* sincrona e pluridimensionale diventa realmente *la praxis* del gruppo colonialista. Essa riprende e ri-assume in sé, per dissolverle, due determinazioni seriali : 1) la sua violenza deliberata non può discendere al di sotto di quella che i supersfruttatori manifestano quotidianamente nel loro rapporto con gli sfruttati e che costituisce quel che si potrebbe chiamare un nesso d'interiorità inerte tra le due serialità. La violenza seriale si dissolve con la serialità in *violenza minima* come prima determinazione della *praxis*. 2) Il gruppo riprende in sé, come suo progetto, la violenza della serie in *quel* momento preciso della storia coloniale, per farne la sua coesione e l'orientamento della sua *praxis* (il panico, diventando follia seriale di linciaggio, sarà contenuto negli *Altri* dalle forze dell'esercito e diventerà, nel gruppo militare, in forme istituzionali - sanzioni da prendere, ecc. il limite superiore della sua azione repressiva).

Perciò la serialità dei coloni non è dissolta *altrove* : ognuno resta l'Altro, murato nella sua collera impotente; invece, l'insieme dei gruppi (dall'esercito e dai corpi costituiti ai gruppi di violenza) mantiene l'inerzia seriale degli *Altri* (che sono poi gl'individui passivi *da difendere*, la cui difesa esige che vengano disposti nella loro passività). Di conseguenza, però, l'unità pratica dei corpi costituiti e delle organizzazioni, nella sua temporizzazione, si rende *la colonia*, come oppressione e violenza repressiva. L'*apparato* trasforma la violenza di fuga e di panico in progetto sintetico e sovrano di ristabilire l'ordine con la violenza; nelle violenze repressive dell'apparato, l'*Altro* riconosce le proprie *in quanto Altre*, e ritrova il linciaggio cieco

come significato seriale dell'esecuzione sommaria. Alla forza armata che lo difende resta esterno; ma nella dimensione dell'Altro, essa diventa l'unità di ciascuno e di tutti gli Altri, in quanto sintesi *altra* (*altro* modo dell'Essere); diventa l'attività di tutti gli Altri come altra faccia della loro passività. Così la violenza inerte, come frequentativo e come relazione datata del colono con il colonizzato, *si riconosce* come sovranità nella pratica repressiva; e questa, legittimata dalla necessità di difendere gli Altri, rende alla violenza-processo il suo statuto primo d'operazione. Ma, per concludere, la violenza *diventa praxis* d'oppressione perché lo è sempre stata : i primi raggruppamenti di colonizzati che suscitano le pratiche repressive sono apparsi aneli essi su una deteriorazione sempre più grave della loro situazione; e tale deteriorazione può aver luogo soltanto se si mantiene *di forza* il loro non-essere molecolare nell'ambito d'uno *statu quo* politico ed economico mentre la spinta demografica degrada costantemente il loro livello di vita. L'impossibile, come realtà negativa della loro condizione, è *prodotto*: è l'esilio molecolare alla frontiera tra la vita e la morte. Una sola via d'uscita : alla negazione totale contrapporre la negazione totale, alla violenza un'eguale violenza; negare la dispersione e l'atomizzazione con un'unità inizialmente negativa il cui contenuto si determinerà nel combattimento: la nazione algerina. Così l'insurrezione algerina, per il suo carattere di violenza disperata, non è altro che l'assunzione della disperazione nella quale il colono manteneva il colonizzato; tutta la sua violenza è negazione dell'impossibile; e l'impossibilità di vivere è il risultato immediato dell'oppressione : è necessario che l'Algerino viva perché il colono ha bisogno d'un sottoproletariato, ma è necessario che egli viva al limite dell'impossibilità di vivere poiché i salari devono avvicinarsi il più possibile allo zero. La violenza dell'insorto è la violenza del colono; non ce n è stata mai altra. La lotta dell'oppresso con l'oppressore diventa insomma l'interiorizzazione reciproca duna medesima oppressione; l'oggetto primo dell'oppressione, interiorizzandola e trovandovi la fonte negativa della sua unità, diventa terribile per l'oppressore che riconosce nella violenza insurrezionale la propria violenza oppressiva come forza nemica che lo investa a sua volta come oggetto. E contro la sua violenza *come Altra*,

egli crea una controviolenza, che s'identifica con *la sua* oppressione divenuta però *repressiva*, cioè riattuata e volta a superare la violenza dell'Altro, o la sua propria violenza nell'Altro. Abbiamo così mostrato, nel semplice esempio della colonizzazione, che la relazione tra gli oppressori e gli oppressi è da un capo all'altro *una lotta* e che tale lotta, come duplice *praxis* reciproca, assicura per lo meno sino alla fase insurrezionale lo sviluppo rigoroso del processo di sfruttamento.

Ma non si mancherà di farmi osservare che ho scelto il caso più favorevole: quello in cui lo sfruttamento è supersfruttamento e in cui si sdoppia necessariamente in conquista e in oppressione. Il tatto stesso di *conquistare* presuppone una lotta militare. Mi si dirà probabilmente che ho ritrovato alla line della mia ricerca quanto mi ero curato di mettervi all'inizio. In verità, ho voluto studiare la pratica ed il sistema del colonialismo per fare comprendere, in base a un esempio semplice, l'importanza che può esserci nel sostituire la Storia alle interpretazioni economiste e sociologiche, ossia, in maniera generale, a tutti i determinismi. Ho voluto abbozzare, per la prima volta dall'inizio di questa esperienza, la prima descrizione delle strutture formali del concreto. Ho voluto mostrare, infine, che non bisogna più giocare d'astuzia con i termini precisi e veri di *praxis* e di *lotta*. O si equivoca smisuratamente, e allora *praxis* significa solo «processo» e lotta «duplice alienazione contraria di due serialità nel pratico-inerte»; in tal caso tutto viene definitivamente oscurato: né l'azione né la Storia hanno senso ed i termini non vogliono più dire niente. Oppure si rendono al discorso i suoi significati e si definisce la *praxis* come progetto organizzatore che supera condizioni materiali verso un fine e s'inscrive mediante il lavoro nella materia inorganica come riordinamento del campo pratico e riunificazione dei mezzi in vista di raggiungere il fine. Allora è necessario che il termine *lotta* delle classi assuma il suo senso più pieno; in altre parole, anche quando si tratta di uno svolgimento economico all'interno di uno stesso paese, anche quando la costituzione progressiva del proletariato si compie muovendo dagli strati più miserabili della classe contadina, anche quando l'operaio vende «liberamente» la sua forza di lavoro, occorre che lo sfruttamento sia inseparabile

dall'oppressione, come la serialità della classe borghese è inseparabile dagli apparati pratici che si è dati. L'economismo è falso perché rende lo sfruttamento un certo *risultato* e questo soltanto, mentre tale risultato non può mantenersi né il processo del capitale può svilupparsi senza che entrambi siano sostenuti dal *progetto di sfruttare*. E mi rendo certo conto del fatto che è il capitale ad esprimersi per bocca dei capitalisti ed a produrli come progetti di sfruttare incondizionatamente. Ma, inversamente, sono i capitalisti a sostenere e a produrre il capitale ed a sviluppare l'industria e il sistema di credito con il progetto di sfruttare per realizzare un profitto. Tale circolarità, l'abbiamo incontrata dappertutto. La ritroveremo ancora. Bisogna ricordarcene il movimento per capire il rapporto fra il processo e la *praxis*. Ben presto, ci domanderemo quale tipo d'intelligibilità possa avere questo essere bicefalo denominato «lotta», soprattutto quando non si tratta d'un combattimento singolo ma d'una contraddizione pratica che laceri ogni nazione e l'universo. Anzitutto, però, bisogna ritornare sulla nozione di «lotta fra classi»: se è struttura pratico-inerte (reciprocità passiva e contraddittoria di condizionamento) e anche se è ἐξίς, allora l'ordine umano è rigorosamente paragonabile all'ordine molecolare, la sola Ragione storica è la Ragione positivista, ossia quella che pone l'inintelligibilità della Storia come fatto specifico. Ma se, d'altro canto, è *praxis* da parte a parte, tutto l'universo umano si dissolve in un idealismo di tipo hegeliano. Cerchiamo, per trarci d'impaccio, di utilizzare tutte le scoperte che la nostra esperienza ci ha fatto fare, a tutti i livelli di complessità formale.

La «scoperta» che abbiamo potuto fare nel corso dell'esperienza dialettica — ma, a dire il vero, si tratta proprio di una scoperta? non è forse la immediata comprensione di ogni *praxis* (individuale e comune) da parte di ogni agente (interno alla *praxis* o trascendente)? - è quella che ci ha rivelato a livelli differenti questa duplice caratteristica delle relazioni umane: a prescindere dalle determinazioni di socialità, come semplice rapporto tra individui reali ma astratti, esse sono immediatamente reciproche. E tale reciprocità - mediata dal terzo e quindi dal gruppo - sarà la struttura originaria delle comunità. Ma d'altra parte la reciprocità non è né contemplativa né affettiva. O piuttosto

affezione e contemplazione sono i caratteri pratici di talune condotte in certe circostanze definite. La reciprocità è *praxis* a doppio (o a molteplice) epicentro. Essa può essere positiva o negativa. È chiaro che il suo segno algebrico si definisce in base alle circostanze anteriori ed alle condizioni materiali che determinano il campo pratico. E sappiamo che l'insieme dei condizionamenti della reciprocità antagonistica si fonda *in astratto* sul rapporto fra la molteplicità degli uomini ed il campo d'azione, cioè sulla penuria. Abbiamo visto anche che la penuria, come minaccia di morte, produce ogni individuo d'una molteplicità come un rischio di morte per l'Altro. La contingenza della penuria (vale a dire "il fatto che relazioni d'abbondanza immediate tra altri organismi pratici ed altri ambienti non siano *a priori* inconcepibili") è reinteriorizzata nella contingenza della nostra realtà d'uomo. Un uomo è un organismo pratico vivente con una molteplicità di simili in un campo di penuria. Ma tale penuria, come forza negativa, definisce, nella commutatività, ogni uomo ed ogni molteplicità parziale come realtà umane e disumane insieme; ogni individuo, per esempio, in quanto rischia di consumare un prodotto di prima necessità *per me* (e per tutti gli Altri) diventa eccedentario : mi minaccia la vita nella misura stessa in cui è mio simile; diventa dunque disumano in quanto uomo, e la mia specie mi appare come specie estranea. Sennonché, nella reciprocità e nella commutatività, scopro nel campo dei miei possibili la possibilità d'essere anch'io oggettivamente prodotto dagli Altri come oggetto eccedentario o come disumanità dell'umano. Abbiamo rilevato che la determinazione prima della morale è il manicheismo : la *praxis* comprensibile e minacciosa dell'Altro è quanto va distrutto in lui. Ma questa *praxis*, come organizzazione dialettica di mezzi in vista del soddisfacimento del bisogno, si manifesta come libero sviluppo dell'azione nell'Altro. E sappiamo che questa libertà, in quanto mia libertà nell'Altro, è proprio quanto dobbiamo distruggere per sfuggire al *rischio di morte* che è il rapporto originario fra gli uomini tramite la mediazione della materia. In altre parole, l'interiorizzazione della penuria come relazione *mortale* da uomo a uomo è anch'essa operata da un libero superamento dialettico delle condizioni materiali e, in tale superamento appunto, la libertà si manifesta come organizzazione pratica

del campo e come coglientesi nell'Altro come libertà altra o *antipraxis* e antivalore da distruggere. Allo stadio più elementare dello *struggle for life* vi sono non ciechi istinti che s'oppongono attraverso gli uomini, ma strutture complesse, superamenti di condizioni materiali mediante una *praxis* che fonda una morale e persegua la distruzione dell'Altro non come semplice oggetto minaccioso ma come libertà riconosciuta e condannata nella sua stessa radice. Ecco dunque quel che chiamiamo *violenza*, poiché la sola violenza concepibile è quella della libertà sulla libertà con la mediazione della materia inorganica. Abbiamo visto, infatti, che può rivestire due aspetti; la libera *praxis* può direttamente distruggere la libertà dell'Altro o metterla tra parentesi (mistificazione, stratagemma) attraverso lo strumento materiale, oppure può agire contro la necessità (dell'alienazione), ossia esercitarsi contro la libertà come possibilità di divenire Altro (di ricadere nella serialità), ed è la Fraternità-Terrore. La *violenza* è dunque in ogni caso riconoscimento reciproco della libertà e negazione (reciproca o univoca) di quest'ultima tramite l'inerzia d'esteriorità. L'uomo è violento - in tutta la Storia e sino a tutt'oggi (sino alla soppressione della penuria, se avrà luogo e se avverrà in *talune circostanze*) - contro il contro-uomo (cioè contro qualsiasi altro uomo) e contro suo Fratello in quanto costui ha la possibilità permanente di diventare lui pure un contro-uomo. E tale violenza, contrariamente a quanto si pretende sempre, implica una conoscenza pratica di se medesima poiché si determina in base al suo oggetto, ossia come libertà di annientare la libertà. Essa si chiama *terrore* quando definisce il rapporto stesso di fraternità; si chiama invece oppressione quando si esercita su uno o più individui e quando impone loro uno statuto insuperabile in funzione della penuria : dappertutto,²⁶ lo statuto è astrattamente costituito dalle stesse determinazioni pratiche; di fronte alla penuria di cibo e alla penuria di mano d'opera, taluni gruppi decidono di costituire con altri individui o con altri gruppi una comunità che sarà definita sia dall'obbligo di eseguire un superlavoro sia dalla necessità di ridursi ad un sottoconsumo regolato. Orbene, questa oppressione si costituisce come *praxis* cosciente di sé e del suo oggetto : che passi sotto silenzio il fatto o no, essa definisce la molteplicità dei lavoratori eccedentari non

malgrado la loro realtà di liberi organismi pratici ma *a causa* d'essa. Lo schiavo, l'artigiano, l'operaio qualificato, lo specializzato, sono prodotti, certo, dal modo di produzione. Ma sono prodotti appunto come la parte più o meno considerevole di libero controllo, di libera direzione o di libera sorveglianza che deve colmare lo scarto tra essere-strumentale e uomo. È successo, certo, che l'uomo abbia sostituito l'animale, per un lavoro che un animale bastava ad eseguire (i portatori di oro sui sentieri che nel XVI secolo attraversavano l'istmo di Panama). Ma questa nuova distribuzione dei compiti è costrizione, autocoscienza e scelta deliberata nell'ambito della penuria : lo stesso che ieri lavorava *come uomo* è designato dai dirigenti o dai responsabili per rendersi liberamente inferiore all'uomo. Infatti la costrizione non sopprime la libertà (eccetto che liquidando gli oppressi); la rende sua complice non lasciandole altra via di uscita che l'obbedienza.

Queste considerazioni non miravano a fare dell'oppressione l'origine diretta della divisione in classi e dello sfruttamento. Lungi di qui. E riconosciamo, anzi, perché è l'evidenza, che il campo pratico-inerte dello sfruttamento si costituisce, attraverso le controfinalità e con la mediazione della materia lavorata, come sintesi passiva di relazioni seriali. Che si tratti della schiavitù come istituzione o delle conseguenze della divisione del lavoro, è impossibile considerare lo sviluppo materiale, tecnico, demografico, ecc., d'una società data come l'oggettivazione di una libera *praxis* d'individuo o di gruppo. Non c'è dubbio - come ha detto Engels - che lo schiavo appaia al momento in cui lo sviluppo delle tecniche dell'agricoltura lo rende possibile e necessario, vale a dire che l'istituzione non risponde all'esigenza pratico-inerte d'un campo d'attività passiva già costituito. Non c'è dubbio neppure, benché su questo punto Engels sia molto semplicista, che lo sfruttamento nelle sue molteplici forme storiche, sia fundamentalmente un processo corrispondente alla differenziazione delle funzioni, cioè in sostanza all'evoluzione del modo di produzione. All'inizio del complesso «ferro-carbone», l'utilizzazione del carbone come combustibile determina dall'esterno e come esigenza altra (ossia come variabile indipendente)²⁷ la trasformazione del sistema d'estrazione nelle miniere; proprio essa, come processo seriale (e che si propaga *per l'antagonismo*

concorrenziale laterale, e quindi per alterità è non per decisione comune) produce in mezzo secolo i proprietari delle miniere come *capitalisti maggiori*, proprietari d'un'industria-chiave, e proprio essa li obbliga - come abbiamo visto - ad introdurre la pompa a vapore per sostituire le bestie da soma e gli uomini. Scoperte scientifiche, invenzioni tecniche subito propagate, una clientela come serialità : non occorre altro perché la miniera si riveli come eredità favolosa e posseduta da uno solo, perché le prime macchine vi compaiano, sconvolgendo le tecniche ed imponendo al capitalista come all'operaio un insieme d'esigenze e di costrizioni, perché il bisogno di manodopera moltiplichi i lavoratori manuali e perché la contraddizione che sta all'origine del capitale si costituisca *nella serialità* : da un lato il padrone, proprietario della miniera e delle macchine, il cui interesse sta nell'abbassare sempre più i costi, d'accrescere il rendimento e d'aumentare i suoi profitti; dall'altro, l'ex contadino sradicato, che non ha alcun diritto sul prodotto del suo lavoro e che riscuote, nella forma di salario, il minimo necessario al suo mantenimento. E quanto più il personale della miniera viene serializzato da antagonismi concorrenziali che il complesso delle condizioni materiali induce, tanto più il padrone si trova lanciato in una concorrenza egualmente seriale poiché la sua nuova potenza gli rivela subito, a centinaia, a migliaia di chilometri, *altri concorrenti* la cui potenza è altrettanto recente e che la trasformazione tecnica ed economica ha bruscamente avvicinati a lui.

Nessuno può mettere in dubbio, di conseguenza, il carattere pratico-inerte del processo di sfruttamento. Ma non è quel che c'interessa, per il momento. Quel che conta, per noi, è invece il fatto che il processo si stabilisca *nell'ambito della penuria* (penuria di carbone per i richiedenti, esaurimento troppo rapido delle gallerie di miniere, tale da costringere il venditore a scavare nuove gallerie, e penuria di *tempo* che obbliga ad utilizzare le pompe a vapore) e *per opera degli uomini* (ossia grazie ad organismi pratici che abbiano interiorizzato e riassunto la penuria nella forma di violenza manicheista). La trasformazione del proprietario di miniere *gli viene dal di fuori* ma egli deve interiorizzarla e realizzarla praticamente con la trasformazione della sua miniera e delle tecniche estrattive, il

che implica una riorganizzazione della manodopera. Orbene, questa *praxis* è appunto peculiare ad un essere di violenza : ciò significa che la sua libera risposta alle esigenze della situazione può realizzarsi soltanto nella forma d'un'oppressione. Quando parlo di *libera praxis*, non intendo dire che egli abbia la possibilità concreta di rifiutare le trasformazioni richieste, ma, semplicemente, che tali trasformazioni imposte s'oggettiveranno nella miniera mediante un'appropriazione calcolata dei mezzi al fine e mediante un insieme di condotte dialetticamente organizzate che considerano la miniera, i concorrenti, le esigenze del mercato, ecc., come campo pratico. E, quando insisto sulla *penuria*, proprio nel momento in cui il nostro uomo è trasformato in ereditiere favoloso, non voglio certo dire che egli vi resti allo stadio in cui fame e morte minacciano ogni individuo : la penuria si traduce qui in termini di temporalizzazione attraverso *l'urgenza* : la dispersione, la povertà dei mezzi, la resistenza della materia costituiscono freni, rischiano di rallentare una produzione che le esigenze della domanda devono accelerare notevolmente. La penuria per quest'erede è la possibilità di non essere messo in possesso della sua eredità a meno di riorganizzare il più rapidamente possibile il suo campo d'azione. In tal senso, ogni attività antagonista d'un Altro (dalla «forza d'inerzia» alla resistenza attiva), rischiando d'aumentare i freni, si manifesta come *praxis* d'un contro-uomo. Certo, si avrebbe ragione di dire che l'essere-di-classe dell'operaio (questo indigente, proletario futuro, che va ancora errando per tutte le strade o che viene ancora nutrito dalla comunità contadina) sia già prodotto dalla miniera, come quello del colonizzato dal sistema coloniale; ed è anche vero che, come il *razzismo* è costituzione passiva nella cosa prima d'essere ideologia, così una certa idea della classe operaia sia prodotta dai mutamenti tecnici. Tale idea, d'altronde, non è altro che l'essere-di-classe in quanto sarà conosciuto e superato dal proprietario, e in quanto sarà conosciuto, assunto e negato dalla classe lavoratrice. Ma, per l'appunto, l'*essere-di-classe* può essere accettato e realizzato dalla *praxis* dell'industriale solo se l'operaio è un rappresentante della specie-altra, un contro-uomo. È perfettamente assurdo pretendere di troncare la questione parlando d'egoismo o dichiarando che il padrone «fa

il suo interesse» ciecamente. L'interesse infatti — come essere-fuori-di-sé-nella-fabbrica - si costituisce in e mediante le trasformazioni in corso; alle generazioni successive preesisterà al futuro erede della miniera o della fabbrica come la determinazione stessa del suo essere-borghese. Quanto all'egoismo, è una parola priva di senso : anzitutto avrebbe una parvenza di significato solo nell'ipotesi dell'atomismo sociale assoluto (creazione della Ragione analitica al tempo di Condillac); poi, comunque, non può spiegare nulla qui : non è vero infatti che il padrone non si preoccupi dei suoi operai o della loro situazione; se ne preoccupa anzi di continuo, poiché non cessa di prendere le sue precauzioni contro furti, sabotaggi, scioperi ed altri «disordini sociali».

Bisogna notare infatti che la pratica del contratto di lavoro «liberamente stipulato» da ambo le parti e caratteristico dell'era industriale pone a principio assoluto la libertà del lavoratore. La reciprocità contrattuale va ancor oltre poiché - almeno formalmente - ogni libertà è garantita da quella dell'Altro, il che presuppone che il padrone pretende di ritrovare nell'operaio una libertà pari alla sua. E, in altri termini, che lo riconosce membro della specie umana. La differenza con il razzismo sembra a tutta prima notevole poiché il supersfruttamento coloniale si fonda sulla «sotto-umanità» del colonizzato. La contraddizione, nel caso del razzismo, deriva in realtà dal fatto che il colono si vede costretto a utilizzare, per attività propriamente umane, il «sotto-uomo» che egli opprime in quanto tale. Quella del capitalismo nella fase iniziale è che il padrone, nella reciprocità proclamata, tratta l'operaio da nemico : sotto il libero contratto, si dissimula, in quell'epoca, una vera e propria impresa di lavori forzati; si recluta con la costrizione, s'impone una disciplina di ferro; ci si protegge esercitando un continuo ricatto e spesso con operazioni repressive. Ciò significa dunque *in pari tempo* riconoscere che l'operaio è un libero lavoratore ed introdurlo di forza in un sistema in cui si riconosce *anche* che sarà avvilito alla condizione di sotto-uomo; e, insieme, il livore che manifesta nelle misure preventive o repressive attesta che lo si condanna *in anticipo* per ogni possibile velleità di rivolta, mentre sembra di essersi autocostretti a considerare legittime le sue proteste. Siamo ben

lungi dall'egoismo o da quella «durezza» che si è pensato di rimproverare ai capitalisti dall'era «paleo-tecnica», come se la loro barbarie fosse stata sepolta con loro. Non si tratta d'un lato del carattere ma d'un odio di classe che ha preceduto nei padroni inglesi il vero e proprio sviluppo della classe operaia. Nella libertà che vogliono utilizzare (e mistificare) al momento del contratto di lavoro per incatenarlo più tardi e schiacciarlo sotto le costrizioni, bisogna che vedano la libertà-per-il male del contro-uomo o che scoprano il Male e il Disumano nella loro propria *praxis*, in base all'odio che gli sfruttati nutriranno per loro. O, se si preferisce, nell'uomo odiano anzitutto quel che costituiranno in sotto-uomo, ossia quella libertà che definirà loro stessi come contro-uomini; ed è un odio pratico: mira a sopprimere la libertà dell'Altro costituendola praticamente come libertà cattiva o libertà d'impotenza. D'altra parte, però, è impossibile a loro liquidarla (con una costrizione fisica costante o con lo sterminio) e trattare questi uomini come bestie: il processo dell'alienazione esige che l'operaio sia considerato nella sua libertà al momento del contratto per ridursi poi a merce. Così l'uomo diventa liberamente merce : si vende. E tale libertà è *assolutamente* necessaria : non sul piano superficiale del diritto o della società civica ma più profondamente perché è lei a comandare il rendimento. Lo schiavo, sempre nutrito e sempre altrettanto male, non connette rigorosamente il suo bisogno ed il suo lavoro per il padrone. Lavora certo per essere nutrito o per evitare d'essere picchiato, ma il rapporto quantitativo tra il suo rendimento e il soddisfacimento dei suoi bisogni resta indeterminato : ne fa *quanto basti* a evitare punizioni e inedia. La libertà del lavoro invece si ritrova dopo il contratto, come sua conseguenza, persino nell'uomo-merce, nella misura in cui solo il suo libero sforzo (libero rispetto alle costrizioni fisiche ma strettamente condizionato dai suoi bisogni e dalla situazione) può aumentare il rendimento. In un sistema quantitativo rigorosamente definito, il suo salario dipenderà infatti dall'aumento della sua produzione.²⁸ Così l'esigenza della produzione industriale è necessariamente la libertà del lavoratore manuale, o in altri termini, la sua umanità. Ma è anche, necessariamente, in quanto l'attività di ciascuno, alienata, sprofondata nel campo pratico-inerte, diventa

processo, il mettere fuori giuoco questa libertà : essa potrebbe infatti costituirsi attraverso il gruppo come negazione violenta dell'alienazione. Questa possibilità è data *a priori* - anche quando le condizioni storiche d'una presa di coscienza non sono riunite - dalla semplice dialettica formale che, sempre e dappertutto, produce il gruppo come negazione costituita in base alla *praxis* costituente ed alla sua alienazione.

A questo livello e sin dai primi tempi della rivoluzione industriale, il proletariato è il nemico in quanto le sue resistenze sorgono in seno all'impresa padronale come freno della libertà sovrana del proprietario da parte della libertà altra del salariato. L'incredibile ferocia del proprietario inglese, la legge sui poveri ed il lavoro *liberamente forzato* che ne risulta traducono un'anticipazione di odio. Quello spreco di vite umane, così stupefacente per noi (non foss'altro, dal semplice punto di vista economico), ma che corrisponde allo spreco universale dell'epoca «ferro-carbone», è come uno sterminio limitato, che si realizza contro la specie umana nella misura in cui essa non crea immediatamente una crisi di manodopera. E non parlo soltanto delle pretese «leggi di bronzo» dell'economia classica ma delle pratiche realmente scialacquatrici, le une negative come il rifiuto sistematico di bruciare di nuovo il fumo tossico, le altre positive come l'impiego di bambini (che aveva il risultato *visibile* di liquidarli in due o tre anni e di eliminare con loro operai futuri). Nella misura in cui, come dice giustamente Sauvy, una società decide dei suoi morti, solo alla volontà di sterminio si può attribuire la straordinaria indifferenza che la società del XIX secolo dimostra per la mortalità da essa prodotta e mantenuta nelle popolazioni lavoratrici. In realtà, si tratta di stroncare le resistenze con l'incubo del licenziamento e della disoccupazione; ed affinché la disoccupazione diventi davvero minacciosa, bisogna che significhi puramente e semplicemente il rischio di morte (per l'operaio o per la sua famiglia).

D'altra parte, le pratiche repressive che hanno luogo all'interno della fabbrica (in particolare - cosa frequente nelle fabbriche inglesi - il divieto di parlare con il vicino, pena il licenziamento) sottolineano nettamente il fatto che il padrone considera l'operaio come un ribelle; vale a dire che ha coscienza già assumendolo di preparargli una condizione

intollerabile. Un avvocato colonialista diceva recentemente davanti a me : «Abbiamo commesso troppi errori imperdonabili, troppe crudeltà, troppi delitti per sperare che mai gli Arabi si riconcilino con noi, e che ci amino; l'unica soluzione è il terrore.» Questo stato d'animo è esattamente quello del padrone inglese della fine del XVIII secolo e della prima metà del XIX; con la differenza che la costituzione del proletariato inglese è un terrore preventivo. Abbiamo visto un segno di questo atteggiamento nel fatto che la meccanizzazione appare a molti come un modo d'intimidire le masse. E, certamente, prima di essere questo, essa è soprattutto qualcosa che permette di ridurre i costi e di aumentare la produzione. Ma nella conseguenza pratico-inerte della meccanizzazione (ridurre i costi), il padronato attua insieme la componente pratica e umana : la disoccupazione tecnologica, in quanto costituisce una massa sempre disponibile che fa sentire ad ogni lavoratore la sua sostituibilità, cioè l'impotenza della sua libertà.

Constateremo quindi che il processo d'industrializzazione nella sua prima fase, in quanto si realizza tramite padroni individuali o tramite gruppi di pressione o tramite lo Stato, si manifesta in Inghilterra come *praxis* d'oppressione sistematica. È perfettamente erroneo interpretare la crudeltà inglese come indifferenza, cecità o disprezzo : si tratta, in realtà, d'una operazione deliberatamente compiuta. Se infatti parliamo d'indifferenza o di cecità, in circostanze come queste, torniamo a credere che lo sfruttamento sia puro processo e che gli sfruttatori, suoi prodotti, siano interamente *separati* dagli sfruttati, altri suoi prodotti, da una semplice *privazione inerte*. Il torto di certi teorici marxisti sta infatti nel mostrare il processo pratico-inerte in quanto produce gli operai in rapporto alla loro condizione di produttori salariati e, per suo tramite, alla classe padronale nella sua realtà storica, *oppure* in quanto produce i capitalisti mediante la produzione stessa del capitale e, attraverso questa, in rapporto alle determinazioni contemporanee della classe lavoratrice, ma senza mai menzionare, se non, forse, in qualità di epifenomeno, l'azione reale dei primi sui secondi e dei secondi sui primi. Ma, per l'appunto, il padronato non riceve le determinazioni che possono provenirgli dalla classe operaia, né gli operai le

determinazioni che provengono loro dai padroni, attraverso la sola realtà pratico-inerte. Non si tratta di due modi paralleli ma di segno opposto la cui sostanza sia l'unità e che comunichino tra loro solo nell'ambito dell'unità : di fatto, il sistema pratico-inerte si realizza in quanto sistema dell'altro con operazioni reali dei padroni sugli operai e degli operai sui padroni. Proprio a questo livello dobbiamo capire come, sin dall'inizio e dalla sua istituzione, il processo di sfruttamento sia una pratica d'oppressione alienata e serializzata.

La società capitalista si caratterizza per la non-organizzazione metodica della produzione (anche se trust, *Kombinat* o pianificazioni parziali intervengano nel corso del suo sviluppo). Considerando le cose nella forma della razionalità positivista, si potrebbe dire che il capitale sociale sia solo la somma d'innumerabili capitali individuali. Ma, al livello del praticoinerte, constatiamo nell'esperienza — qualunque sia l'azione individuale dei capitali - che il movimento generale si persegue come unità. In particolare il *prodotto totale* non è per l'insieme dei capitalisti la somma dei prodotti della società : per la classe presa nel suo insieme, diventa essenziale che questo prodotto abbia una forma d'uso determinata, cioè che contenga mezzi di produzione per il rinnovamento del processo del lavoro e dei mezzi di consumo (per i capitalisti e per gli operai); ciò implica necessariamente che la riproduzione semplice sia incompatibile con la produzione capitalista. Il prodotto totale della società capitalista implica la riproduzione «allargata», ossia l'accumulazione o l'assegnazione d'una parte crescente del plus-valore a funzioni di produzione.

Tutto ciò è vero : l'incoerenza delle imprese individuali è solo apparenza; la loro coerenza è fondamentale in quanto esse contribuiscono tutte al *prodotto totale*. Ma occorre ben rilevare che tale coerenza è *seriale*. Da questo punto di vista il processo capitalista è un collettivo. Come potrebbe essere altrimenti dal momento che, per l'appunto, la produzione totale differisce *per la sua organizzazione comune* dalla produzione non organizzata? Plus-valore, accumulazione, mercati concorrenziali e circolazione delle merci, sono relazioni d'alterità. La mediazione infatti è il denaro che rappresenta le «spese impreviste» dell'economia privata e che essa produce come

regolatore della sua anarchia. Ma il denaro è la materia-mediazione ed è necessariamente l'Altro. La circolazione del denaro è la serialità rafforzata. Tali rilievi li abbiamo già fatti, ma bisogna ripeterli per ricordare bene che il processo del capitale preso nel suo insieme sociale *non è tutto ma una fuga* e che il linguaggio totalizzante qui può solo ingannare. L'unità del processo è appunto *sempre nell'altro*; e l'accumulazione, in quanto mira ad aumentare la parte del capitale fisso a spese del capitale variabile, non ha altro scopo che quello di abbassare i costi e d'aumentare la produzione in un campo concorrenziale interamente polarizzato dall'altro. Così l'accumulazione, considerata al livello dell'insieme sociale e non del capitalista individuale, è alterità profonda nel suo essere, in quanto unità infinita della serialità : è la falsa totalizzazione per passaggio all'infinito d'una triplice alterità (fabbricanti, consumatori, produttori). Ma, proprio per ciò, quest'unità ricorrente ci rinvia al capitalista individuale in quanto ne regola la *praxis* (alienazione, alterazione) e in quanto tale *praxis* sostiene da sola la regola e la produce. L'azione *altra* del fabbricante viene a lui come *altra* in quanto tutto vi si definisce *grazie agli altri* : importare una macchina perché l'Altro l'ha fatto (il concorrente) o perché non l'ha fatto ancora, perché l'Altro la richiede (il cliente come serialità), in un momento in cui gli avvenimenti s'inscrivono *come altri* nella congiuntura (espansione, recensione, ecc), è appunto, per il fabbricante individuale, *accumulare*. Però, quanto più quest'azione lo sfugge per i suoi significati d'alterità, tanto più rimane *la sua libera decisione organizzata* : essa comporta, infatti, la consultazione d'esperti e di tecnici, la determinazione d'un piano di produzione, deliberazioni con i suoi immediati subalterni, decisioni, ecc. È dunque un'azione *diretta* con alienazione marginale : egli ne riscoprirà il senso seriale, più tardi, attraverso lo sviluppo di un'economia unita in alterità, sia nella forma d'esigenze accresciute (l'accumulazione esige il suo proprio accrescimento) sia, in caso di crisi, nella forma di destino; ma l'operazione in se stessa implica una speculazione sull'altro da parte del pensiero pratico in quanto altro; e questo pensiero appunto - come sistema relazionale e oggettivo dell'alterità viene utilizzato (come una macchina calcolatrice) da una *praxis* diretta e sintetica che la *manipola* (come abbiamo

visto a diversi livelli d'esperienza). Nel momento in esame, il Pensiero-Altro è solo un mezzo che si supera verso un risultato diretto, il profitto, in quanto tale risultato diretto resta condizionato dall'Altro; e proprio questa *praxis*, malgrado la sua conoscenza riflessa delle regole d'alterità, s'aliena al processo serializzato. Il processo è quell'*essere collaterale e materiale* che sorge nella passività in base ad ogni *praxis* individuale. E, per l'appunto, la *praxis* individuale è direttamente esercitata dal padrone sugli operai. Scegliendo d'importare una macchina o di comperarla nel proprio paese, l'industriale contribuisce in quanto Altro ad accrescere la parte del capitale sociale investita nei mezzi di produzione rispetto a quella che l'intera società investe nei salari. *Direttamente*, però, e in quanto è il proprietario individuale di questa fabbrica o di quel l'officina, egli provoca con il suo atto il licenziamento e la disoccupazione di un certo numero di operai, magari la loro squalificazione, e il calo dei salari di quelli che restano. E l'espressione «provocare» è anch'essa impropria poiché non si tratta d'un risultato inatteso del suo atto, che sarebbe, in qualche modo, esterno all'obbiettivo perseguito : in realtà, è *l'obbiettivo stesso*. Diminuire i costi significa ridurre il numero degli operai. In altri termini, egli acquista le macchine *direttamente contro* i futuri disoccupati; non come si è detto «senza preoccuparsi della loro sorte», ma anzi preoccupandosene espressamente, nella misura medesima in cui ogni padrone, all'epoca, tenta di costituire un proletariato di ricambio aumentando il numero dei disoccupati. Quest'azione è giuridicamente irreprensibile : in una società fondata sulla proprietà privata, il datore di lavoro è libero di non rinnovare il contratto di lavoro (come d'altronde l'operaio). All'epoca (prima metà del XIX secolo) i padroni sono tanto preoccupati della legalità che giungono al punto di fare contratti giornalieri. Ma profondamente, al di là dell'atomismo liberale, l'industriale, ritirando sovranamente la possibilità reale ed il *potere sociale* (il potere d'acquisto come diritto collegato al compimento della funzione) ad altri liberi organismi sociali, esercita contro di essi una violenza oppressiva. Tale violenza è costitutiva del suo atto a tal punto da esserne in pari tempo il mezzo, il risultato oggettivo (parziale) ed uno dei fini immediati : la miseria di quanti se ne

vanno intimidisce direttamente chi resta. Perciò, su scala sociale (ossia d'una nazione o di più nazioni o del mondo a seconda del momento considerato) ogni operazione d'un capitalista particolare entra nella costituzione del processo sociale non come libero apporto reciproco ma anzi nella sua *transitività*, cioè in quanto, determinata altrove da altre, la sua socialità consiste nelle determinazioni che reca ad altre altrove e in quanto tale transitabilità la sommerge necessariamente nell'anonimato - cioè nell'alterità - e le fa trovare riposo e consistenza solo nel processo come *realtà transfinita della ricorrenza* quale questa realtà si rivela alla *praxis* nel passaggio al limite (ultima operazione dell'azione ricorrente). E tale realtà transfinita non è accessibile al solo storico poiché, in certo qual modo, è il fondamento di tutti i calcoli d'alterità (il punto situato all'infinito in cui tutte le serie si ricollegano) : quindi in un certo senso e nella misura in cui ogni *praxis* esige la razionalizzazione (quella razionalizzazione storica che definisce la *praxis* contemporanea e si definisce in essa), esiste un rapporto univoco di polarizzazione tra il capitalista individuale ed il capitale sociale, tra la pratica singola ed il processo complessivo, e questo rapporto si realizza nell'azione medesima e grazie ad essa. Del resto, l'accumulazione come fatto d'impresa individuale non avrebbe alcun senso e rappresenterebbe in fondo un rischio assunto nell'ignoranza (come sapere se la produzione sociale dei mezzi di produzione e di consumo consentirà all'accumulazione di mantenersi, e quindi di aumentare?) se l'accumulazione non s'imponesse a ogni industriale ed a tutti come la caratteristica essenziale del capitale. Non solo perché *quell'*aumento locale della produzione esige l'aumento globale, ma perché vi contribuisce necessariamente. Quando Marx dice che il capitale s'esprime per bocca del capitalista, bisogna intenderlo nel senso per cui l'economia pratica del capitalismo si costituisce come serialità e si traduce come un certo sistema seriale di relazioni polarizzate da un'unità di transfinito. Ma il pensiero capitalista - come calcolo pratico dell'industriale - benché i produttori intervengano nei suoi conti in qualità di merci e, come tali, di pure quantità, non esiste come non esiste *praxis* capitalista (che comprenda in sé il calcolo pratico come proprio lume), se non come alienazione costante, costantemente vissuta e

strumentalizzata, d'una *praxis* costitutiva. L'alienazione c'è in partenza (nel mondo capitalista dato sempre e per tutti *come già esistente*, con le sue esigenze ed i suoi caratteri - con la miniera ereditata il cui valore aumenta quanto più la sua ricchezza s'avvia all'esaurimento e con l'aumento del costo d'estrazione) e all'arrivo; è presente in ogni momento dell'operazione individuale e diventa insomma il calcolo stesso che consente di valutare e di prevedere i risultati sul piano dell'Altro. Nello stesso tempo, però, l'azione diretta e libera si svolge da cima a fondo. E proprio quell'organismo pratico a cui l'azione libera si riduce può e deve alienarsi nel collettivo *per sua oggettivazione*. Orbene, tale azione d'un uomo o d'un gruppo d'uomini ristretto (capitalismo familiare) s'esercita in piena Cognizione di causa su uomini tramite la mediazione della materia lavorata; essa sceglie sovranamente la materia lavorata affinché questa la liberi dalla libertà degli altri (positivamente, perché tale libertà - che permette d'aumentare il rendimento - è, in pari tempo, ciò che rende la merce umana più cara della macchina; negativamente, perché la possibilità di sostituire un numero crescente d'operai con la macchina equivale ad una repressione continua). Ecco il duplice carattere pratico dell'azione individuale del capitalista : la produzione di lavoratori liberi nella forma d'uomini-merce in condizionamento stretto e reciproco con la preferenza sistematicamente accordata alla macchina sul lavoro umano dovunque si possa sostituire questo con quella. Ora, tale duplice carattere dell'operazione *come viva praxis* è *proprio quella* che definisce *l'oppressione* : il potere di costrizione (duplice) conferito alla materia lavorata su individui liberi in quanto riconosciuti (libero contratto) nella loro libertà resta profondamente identico, che la materia lavorata sia una macchina (o il denaro che consente di acquistarne una) o un fucile. E questa oppressione può realizzarsi soltanto nella forma di violenza permanente, vale a dire in quanto s'esercita contro una specie anti-umana la cui libertà sia, per essenza, libertà di fare il male. Appunto quest'oppressione diretta e libera, nell'ambito della serialità di classe e come relazione transitiva fra Altro ed Altro, si autoconferisce l'essere pratico-inerte come *sfruttamento*, cioè come processo. Nella sfera dell'Altro, infatti, ossia nella pseudo-totalità della fuga

concorrenziale, l'oppressione si muta in impotenza a non opprimere o, se si preferisce, fa l'esperienza della sua necessità : non più *me* opprime, ma l'Altro; sempre l'Altro, infatti, utilizza le macchine o è suscettibile di utilizzarle, e, in definitiva, se si avverte e si realizza questa esperienza pratica in base al collettivo come transfinito, l'oppressione viene a trovarsi subordinata allo sfruttamento come alla necessità infinita dell'alterità, cioè come al governo degli uomini da parte delle cose (da parte delle leggi dell'esteriorità). La fuga seriale colta come necessità diventa «lo spietato gioco delle leggi economiche». La caratteristica «spietata» si ritrova nel XIX secolo sotto tutte le penne ed in tutte le dichiarazioni; è una struttura fondamentale dell'ideologia liberale. Sennonché, non le cose sono spietate, ma gli uomini. Così l'alienazione trasferisce il carattere principale dell'oppressione - che, se non è spietata, *deve* sparire - al processo medesimo e traduce in tal modo la sua origine umana : solo in quanto pratico-inerte (inerzia proveniente alle azioni molteplici dalla mediazione materiale e disorganica) una necessità può ricevere la qualità pratica di spietata. È quanto ha tratto in inganno Engels nelle sue frettolose risposte a Duhring : il borghese, infatti, gioca su due tavoli : è feroce contro uomini che gli fanno paura e che egli vuol sottomettere e, mentre realizza e vive questa ferocia nella translucidità della sua azione, ne fa esperienza come necessità; diventa ferocia dell'Altro, cioè indifferenza della legge naturale alle sofferenze umane. In pari tempo, però, mantiene tale ferocia in quanto Altra e *nella serialità stessa*, in quanto, con il nome di liberalismo, i suoi teorici presentano una dottrina politica e sociale basata sull'ottimismo. Il liberalismo, intatti, pone due principi contraddittori : l'uno, fondato sull'esteriorità delle «leggi economiche», che mostra come esse siano, nel loro spietato rigore, responsabili di tutti i disastri particolari (e si giunge a considerare come tali il tasso di mortalità nella classe operaia ed il suo aumento nei periodi di recessione); l'altro, collocandosi dal punto di vista del capitale sociale e del suo prodotto sociale, pretende di cogliere la società come un tutto nel quale le «leggi naturali» dell'economia eserciterebbero un'azione regolatrice con una specie di costante riequilibrio degli scambi, attraverso le rovine o le miserie d'individui o di raggruppamenti particolari.

Questo secondo principio viene tradotto dall'accordo che ogni capitalista esige tra il suo prodotto ed il prodotto sociale che l'integra e lo condiziona; ora, questo accordo non può realizzarsi (come statuto astratto mascherante insormontabili contraddizioni)²⁹ se non con l'accumulazione. Ogni capitalista esige l'accumulazione come Altro (cioè come collettivo, mentre la rifiuta nei suoi concorrenti). La ritiene *buona* poiché è arricchimento sociale, pur reclamando che tale arricchimento si limiti alle sole classi privilegiate. E, dal punto di vista pseudo-totalitario di tale arricchimento, ritiene trascurabile il costo in vite umane delle crisi e dei «riequilibramenti». Quindi nell'ideologia bastarda (metà analitica, e metà falsamente sintetica) che corona il sistema (e che non è ment altro che il sistema che si pensa secondo le sue proprie determinazioni ed i suoi limiti particolari), vengono attribuiti caratteri sintetici all'esteriorità analitica delle relazioni legali: spietate (esteriorità *assunta* dagli individui) e buone (strutture di falsa totalità, hanno la *funzione* di *regolare* ed i *poteri* di un'amministrazione), tali relazioni legali, che si riducono all'oppressione mutata in processo di sfruttamento dalla fuga seriale, portano il segno delle azioni individuali che alienano e dissolvono, come una pseudo-interiorità dell'esteriorità. E questo duplice carattere pone in sufficiente rilievo il profondo consenso del padronato a quel che si chiama allora la «legge di bronzo». Tale consenso, in realtà, non è di per sé un atto ma è appunto l'alienazione dell'adesione riflessiva ed etica d'ogni padrone alle sue pratiche particolari d'oppressione. In altri termini, l'oppressione come rapporto pratico del proprietario con gli operai sostiene collateralmente lo sfruttamento come processo e *si fonda* su esso ; ma l'alienazione non potrà mai dissolvere nella sua necessità pratico-inerte i segni indelebili della *praxis* oppressiva e del consenso dei padroni alla loro propria violenza. In quanto *praxis* assorbita da un processo, il capitalismo d'accumulazione è dappertutto afferrabile *qui* come oppressione ed il suo fondamento reale è dappertutto *altrove* come sfruttamento.

Naturalmente anche l'oppressione, come pura violenza (e prescindendo dal suo obbiettivo economico), si serializza : il pensiero dell'operaio-come-l'Altro diventa di per sé *pensiero altro*. I luoghi comuni circolano sull'operaio come

sull'indigenza. O, piuttosto, non circolano. Ma, come abbiamo dimostrato, ognuno si fa Altro riaffermandoli : in base a ciò, il governo, in quanto realizza una politica di classe, può utilizzare il valore di re-iniziazione o di riconoscimento perenne (dell'Altro da parte dell'Altro in quanto Altro, in me e nell'Altro) come elementi d'estero-condizionamento. Ora, bisogna rendersi conto del fatto che lo Stato è l'apparato permanente della classe borghese - con le riserve fatte più sopra - e che i gruppi di pressione si formano e si disfano di continuo mediante prelevamento sulla serialità di classe. E la ragione costante, infatti, dell'esistenza di simili gruppi è l'evoluzione pratico-inerte del capitalismo con le sue contro-finalità: si nota così, in Francia, un insieme di fattori oggettivi abbozzare negativamente, nell'oggetto, verso la metà del secolo scorso, la forma d'associazione chiamata «società anonima»; nella serialità medesima, la comparsa di tali società che combattono l'individualismo capitalista ed il «capitalismo familiare» provoca la formazione di gruppi nuovi, destinati a mantenere la potenza delle famiglie, che potrebbero chiamarsi associazioni matrimoniali : tutto un sistema esogamico si costituisce, volto a fondare alleanze economiche (che lasciano, di fatto, a ciascuno la sua libertà) su alleanze da famiglia a famiglia. E tali alleanze ora servono il movimento generale di concentrazione orizzontale, ora realizzano il primo abbozzo di quel che si chiamerà più tardi concentrazione verticale, di cui le società anonime non hanno neppure l'idea astratta. Perciò questi due tipi di raggruppamenti, ad un tempo in anticipo e in ritardo l'uno sull'altro, si sviluppano nella lotta e nell'interdipendenza simultanee. E la stessa evoluzione, determinando più nettamente divergenze d'interesse in seno alla classe dominante, susciterà il superamento degli antagonismi che contrappongono interessi individuali e omogenei (concorrenza) verso raggruppamenti organizzati i cui interessi (in quanto interessi *comuni* di ogni organizzazione) contrastano nella loro eterogeneità (un certo ramo della produzione richiede un protezionismo, un altro il libero scambio, ecc.). Le contraddizioni interne della classe non si vivono dunque mai in serialità: sin dall'inizio si manifestano in e attraverso la *praxis* di gruppi (unione di individui o di sottogruppi minacciati). E questa *praxis*, quando

non è puramente economica e tecnica, si manifesta come pressione sullo Stato o come pressione sulle serie (cioè su *una* classe, o su più, o su tutte). Ciò significa, beninteso, *anche* la reciproca : la pressione sullo Stato tende a suscitare la pressione di quest'ultimo sulla serie; la pressione sulla serie può tendere a suscitare la pressione di questa sullo Stato. La classe borghese è quindi (in rapporto con le altre classi, e dunque *parzialmente* se la si isola da esse) l'ambito del processo capitalista come svolgimento pratico-inerte; o, se si preferisce, essa lo realizza, dal canto suo, in quanto serialità. Anche questa serialità, però, è continuamente oggetto di dissoluzioni locali che producono gruppi organizzati in difesa degli interessi d'un ambiente. È ovvio che tali gruppi siano, a considerarli formalmente, in un rapporto indeterminato : può capitare, sulla base di talune circostanze, che determinati accordi, la sconfitta di alcuni, ecc., costituiscano una gerarchia; può anche capitare che le loro relazioni rimangano d'antagonismo e (attraverso queste reciprocità negative) di *serialità*. I gruppi nascono dalla serie ed una serialità di gruppi può costituirsi, a sua volta, ecc. Ma non è questo che c'importa. Per noi, l'essenziale è che questi gruppi economici non possono definire la loro azione reciproca se non *a parità di tutti gli altri fattori*, cioè, qui, che hanno anche in seno al loro antagonismo un obbiettivo fondamentale : mantenere il proletariato nello statuto d'impotenza. Tutto avviene come se la *praxis* di ciascuno avesse due componenti: l'una orizzontale che l'oppone a quella del gruppo nemico, l'altra verticale, forza che s'esercita contro il proletariato e la cui natura è oppressiva e repressiva. Ma l'oppressione da parte del gruppo non s'esercita mai direttamente : bisogna ricorrere alla mediazione dello Stato, della forza pubblica o delle serie medesime. Così, finalmente, la serie che produceva l'oppressione con i suoi individui come operazione e l'alienava in processo collettivo come sfruttamento, la ritrova, al di là dello sfruttamento, *indotta in sé* come estero-condizionamento : la pratica d'oppressione, in quanto i gruppi (o lo Stato, se lo controllano) la determinano in ciascuno tramite l'Altro e come maniera di assorbirsi con tutti gli Altri nell'Altro (il borghese in quanto Altro) toma a infestare l'altro individuale (cioè lo sfruttatore) come un fantasma giuridico di funzione sociale. In certo qual

modo, nell'ambito della *praxis* individuale, lo sfruttamento diventa per ciascuno la mediazione tra l'oppressione come pratica manicheista e sovrana e l'*oppressione-altra* come abbozzo d'un sistema «diritto-dovere» definente l'altro, dappertutto, cioè altrove, come *individuo comune*. In realtà, l'individuo, chiunque egli sia, è comune soltanto all'interno di un gruppo. Ma l'essere-comune è qui *illusione oggettiva*, in quanto tale, corrisponde ad una determinazione reale, cioè alla solidarietà nell'alterità che l'estero-condizionamento produce in ognuno e di cui l'oppressione, come esercizio legittimo d'una funzione, è la regola. A questo livello, ogni borghese considera la sua classe sia come decompressione all'infinito (molecolarità) sia come totalità sempre virtuale che, in quanto avvenire comune sempre possibile, lo produce con poteri che lo definiscono. Questa totalità virtuale non è *mai attuata* e l'individuo assume nei suoi confronti un atteggiamento ambivalente : la nega quando la sua pratica di classe lo esige, in nome della ragione positivista o seriale; ma, quando la resistenza dei salariati sembra più pericolosa, egli considera *il tutto* (la classe totalizzata) come la possibilità reale e unica della borghesia, la cui realizzazione è sempre stata negata, o impedita, da *individui*, da *gruppi particolari*, da antagonismi, da errori, ecc. onde il potere d'opprimere (ossia di reprimere il male) e l'individualità comune, che sarebbe il suo rapporto d'interiorità con tutti, restano determinazioni virtuali, indici di separazione e d'impotenza: «Le persone oneste sono troppo stupide!» o «I padroni sono troppo egoisti, ognuno non vede che il proprio interesse», esclama ogni persona onesta, cioè ogni padrone in quanto individuo comune la cui non-realtà pratica dipende unicamente dagli Altri. Nello stesso tempo, però, *significano*, per l'individuo organico, la sua *praxis* individuale d'oppressione come una certa maniera di fare tutto il suo dovere malgrado la carenza degli Altri e, in tal modo, di realizzare nella sua persona e contro gli oppressi la propria classe come totalità sovrana. A questo livello, troviamo le radici dell'umanesimo borghese che è violenza astratta e regola d'oppressione poiché identifica il borghese all'uomo contro la *specie altra* cioè quel *contro-uomo* che è l'operaio. All'umanesimo fa riscontro il razzismo : è una pratica d'esclusione, ma inoltre - come il razzismo — è il prodotto

dell'estero-condizionamento, ossia della serialità. Non potendo derivare il suo potere oppressivo da una totalità in atto, che lo definirebbe come tipo sociale sovrano (alla maniera del nobile o del prete nei regimi d'oppressione aristocratica o teocratica), il borghese serializza e sostituisce la totalità assente con l'unità precaria e astratta del concetto. Il che, di fatto, significa produrre immediatamente due contraddizioni :

1) gli individui connotati da uno stesso concetto giacciono *in quanto tali* gli uni accanto agli altri nell'identità d'indifferenza, quali che siano i rapporti che stringeranno più tardi fra loro. Ma abbiamo visto che l'Essere-Altro e la pura contiguità sono due statuti differenti di coesistenza. In realtà, in un'umanità che sarebbe totalità reale, gli uomini *sarebbero uomini gli uni grazie agli Altri*; il che equivale a dire che il concetto d'uomo scomparirebbe. E, nella classe, ogni borghese è borghese in quanto è Altro e si sfugge presso gli Altri; onde l'umano si riduce a questa fuga infinita (ricorrenza circolare). Il borghese umanista del XIX secolo riceve la sua umanità come rapporto pratico-inerte con la serie e pretende di coglierla come sua essenza. In realtà, essa è fuori di lui nell'impotenza dell'Altro : perciò costituisce in sostanza la sua propria inerzia. Ma in tale inerzia medesima la violenza resta inscritta, come violenza d'un uragano o d'un cataclisma. L'umanesimo borghese come concetto si polverizza e scompare; come inerzia pratica, è attività passiva d'esclusione e di rifiuto.

2) Sarebbe inesatto pretendere che l'umanesimo borghese escluda *a priori* l'operaio : la società capitalista, appunto perché edificata sul libero contratto, conserva attraverso la lotta di classe e grazie ad essa un'omogeneità relativa : da una parte, la struttura del sistema, il mercato unico, la circolazione delle merci, il denaro come sistema di segni universalmente compresi; d'altra parte, l'uguaglianza necessaria fra il datore di lavoro e il lavoratore nell'istante astratto del contratto di lavoro, insomma il complesso delle condizioni affinché una produzione - calcolata nella prospettiva dell'accumulazione - sia possibile, esige un momento d'equivalenza e di solidarietà delle classi. E, di fatto, il borghese non cessa mai di proclamare tale solidarietà. In quel tempo astratto e fuggitivo l'operaio viene integrato all'umanesimo : il borghese lo definisce come suo simile proprio con l'atto che lo trasforma in merce. Ma,

nell'istante seguente, la contraddizione si realizza perché la merce umana non può più manifestare la sua libertà se non per negare la sua qualità di merce, e quindi come negatrice dell'ordine umano in cui l'operaio si rendeva liberamente operaio vendendo la sua forza di lavoro al borghese. La libertà dell'operaio-merce contesta dunque la libertà umana dell'operaio prima e durante la firma del contratto, vale a dire la sua libertà d'uomo (fedeltà agli impegni liberamente contrattati, ecc.). Così l'umanesimo borghese mette la sua contraddizione a carico del proletariato : l'operaio è quell'essere che si pretende uomo per distruggere poi l'uomo in sé; è il contro-uomo: nessuno l'ha escluso dall'umanesimo borghese, è stato *ha stesso* ad autoescludersi. Resta indeterminato soltanto (e saranno le circostanze a deciderne) se la repressione abbia lo scopo di *forzarlo* a restare uomo o quello di *tenere a distanza un contro-uomo*.

L'umanesimo borghese, come ideologia seriale, è violenza ideologica irrigidita. In quanto tale, è una determinazione stereotipata di ciascuno in base all'Altro ed il contagio s'estende qui dagli industriali ai proprietari terrieri, agli strati liberali della piccola borghesia, ecc. Sarebbe fastidioso mostrare questa violenza oppressiva manifestarsi come determinazione del discorso negli scrittori, procuratori, avvocati, giornalisti, ecc., attraverso le innumerevoli dichiarazioni che il XIX secolo ci ha lasciato. Ricorderò solo il curioso articolo di Saint-Marc Girardin, dopo la rivolta dei «canuts» : l'autore riconosce con cinismo che la condizione del proletariato è intollerabile; bisogna tuttavia mantenervelo : i proletari *sono i nostri barbari*. Proprio nel nome, dunque, del grande compito civilizzatore dell'*uomo moderno* (uomo di cultura, umanista «nutrito di studi classici») e per difendere i privilegi culturali di quest'umanità ristretta, bisogna esercitare sui nuovi barbari un'oppressione vigilante. Il presente articolo e centinaia d'altri, letti in quanto altri (collettivi), saranno interiorizzati in collera inerte, in timore permanente e in astratta vanità dai lettori, e permetteranno di abbassare, in caso di pericolo, l'indice di dissoluzione seriale. Li ritroviamo in strida rapprese, in strida scritte attraverso i malumori di Flaubert (un piccolo proprietario terriero che vive fuori Rouen) : come tutti i suoi congeneri, «mangia operai» *senza nemmeno*

conoscerli,³⁰ senza che la relazione di sfruttamento sia direttamente in gioco; semplicemente perché, per l'insieme delle classi possidenti, l'azione dei gruppi determina la serialità a viverli come complicità.

In base a ciò possiamo capire come, attraverso la dispersione borghese e la serialità, le pratiche d'un gruppo possano diventare determinazioni del collettivo, in modo che ci sia reciprocità di prospettiva tra la *praxis* comune ed il processo ricorrente. Ho tentato altrove di mostrare come il malthusianesimo del padronato francese fosse - per limitarsi a considerarlo nell'ambito nazionale - una vera pratica repressiva la cui origine sta nelle repressioni sanguinose del XIX secolo. A questo proposito, alcuni lettori m'hanno spesso domandato che cosa potesse significare quel malthusianesimo, come *praxis*-processo di classe, dal momento che rifiutavo tanto l'idea di un'intesa di ciascuno con ciascuno - che farebbe della classe un gruppo in atto quanto quella d'un iperorganismo i cui atti individuali rifletterebbero le decisioni iperindividuali. Dopo le osservazioni che precedono, è facile rispondere.

Un carattere comune allo sfruttamento e alla colonializzazione (come supersfruttamento) è che il rigore repressivo esercitato dai dominanti sui dominati trova il suo limite necessario nel bisogno che quelli hanno di questi. Con lo sterminio della popolazione musulmana d'Algeria, avrebbe termine per sempre la colonizzazione. Ma la dipendenza permette ancora d'esercitare sevizie terribili. Il carattere particolare della relazione fra la borghesia e il proletariato, in Francia e nel XIX secolo, è che la dipendenza economica della prima nei confronti del secondo si sdoppia dando luogo a una dipendenza politica dopo l'89. Certo, come abbiamo visto, la classe operaia sta costituendosi, ma non si distingue nettamente, al momento della Rivoluzione, dal complesso degli artigiani e dei piccolo-borghesi denominati allora «il popolo». Man mano però che l'evoluzione storica le dà una potenza politica più netta, l'evoluzione economica le conferisce progressivamente lo statuto di proletariato. La sua vittoria politica, nel 1830, viene subito carpita dalla borghesia liberale : ma la solidarietà apparente dei borghesi liberali con il popolo contro i grandi proprietari terrieri, impedisce ai capitalisti

francesi di reclutare con la violenza, come facevano allora da trent'anni gli Inglesi; la *praxis* e l'ideologia repressiva si manifestano per la prima volta al momento della rivolta dei «canuts». Ancora si opera una nuova alleanza di classi sul terreno politico : la piccola borghesia, esclusa dagli affari pubblici, diventa repubblicana e si unisce clandestinamente alle prime organizzazioni operaie. La principale funzione che il proletariato francese ha avuto nella prima metà del secolo sviluppa e alimenta la coscienza di classe e la combattività degli operai : il suo trionfo è la rivoluzione di Febbraio. Ma quanto più l'azione repressiva è sospesa o parzialmente trattenuta dal gioco delle alleanze politiche, quanto più si può contrapporre, come ha fatto anche Marx, la forza combattiva degli operai francesi alla semipassività dell'operaio inglese, tanto più il carattere fondamentale dell'oppressione - sempre più o meno mascherato — deve improvvisamente esplodere in tutta la sua violenza e manifestarsi come sterminio reale. Le giornate del giugno '48 rappresentano l'esplosione repressiva-oppressiva : la lotta di classe si mostra a nudo; per essere stata a lungo dissimulata, rivela brutalmente di essere una *lotta a morte*. Tale resterà palesemente sino agli ultimi anni del secolo : ai massacri di giugno sono venuti ad aggiungersi il colpo di Stato di Luigi-Napoleone Bonaparte ed i massacri sistematici del 1871. In questa seconda metà del XIX secolo, tutta la politica sociale della borghesia mira a liquidare il potere (combattività e coscienza di classe) che ha lasciato prendere al suo ex alleato politico, la classe operaia. Il sangue versato provoca l'odio; l'odio rafforza l'odio; il padronato francese si particolarizza nell'ambito dei padronati per il carattere peculiare della sua oppressione. Esso persegue la morte della classe operaia pur essendo costretto a sfruttarla, e vive al limite la tensione oppressione-sfruttamento - vale a dire fino al livello in cui la prima, spinta all'estremo, viene ad essere interamente contraddetta dalla seconda, sua alienazione. Esso, inoltre, ha costituito in venticinque anni di pratiche sanguinose (contro una classe in via d'emancipazione e consapevole del ruolo esercitato dall'inizio del secolo) il proletariato francese configurandolo in maniera singolare nell'ambito degli altri proletariati. La classe operaia francese assume coscienza di se stessa in quanto sfruttata da un padronato sanguinario; in

quanto il fatto economico dello sfruttamento è sostenuto immediatamente non dalle leggi impersonali dell'economia classica, ma da un governo appoggiato da truppe. Nello stesso tempo - come ho mostrato altrove - il tradimento della piccola borghesia nel '48 ha l'effetto di screditare *la politica* agli occhi degli sfruttati - *ogni politica* è borghese anche se quelli che la fanno si richiamano al socialismo. Ecco la convinzione dell'operaio qualificato che praticherà, più tardi, l'anarcosindacalismo. La lotta di classe va fatta sul terreno del lavoro e con *l'azione diretta*, correndo rischi *talvolta mortali*. In pari tempo, l'odio suscitato nei contadini dalla propaganda cattolica (i *partageux*) convince questo proletariato del suo isolamento, cioè gli fa interiorizzare la sua situazione reale. Solitudine in seno alla società francese di fronte alla classe di sfruttamento che, con la complicità delle altre classi, esercita sulla classe produttrice una violenza nuda e coloniale. Questa presa di coscienza, che si traduce in una pratica di lotta fra le classi *originarie* (dal terrorismo anarchico all'anarcosindacalismo) e che si fonda su una certa struttura del proletariato contemporaneo (l'operaio qualificato sovrano dei suoi manovali), il borghese la scopre nell'*altro*, nella classe-oggetto in quanto *diventa anche suo oggetto* o può diventarlo. Non si tratta qui di conoscenza contemplativa ma di pratica : il padrone interiorizza il suo essere oggettivo di borghese quando, in occasione di disordini sociali e in circostanze definite, il proletariato mostra la sua forza, cioè quando un certo padrone isolato ne diventa oggetto. La forza del proletariato comprende in sé la possibilità d'uccidere; il padrone lo sa e sa anche che tale possibilità d'uccidere (implicita dappertutto nella lotta di classe, ma in nessun luogo tanto manifesta quanto in Francia ed in Italia)³¹ è solo una temporalizzazione *attiva* d'un passato-superato che l'operaio reca come determinazione del suo essere (è figlio o fratello dei massacrati del giugno '48 o dei massacrati della Comune). A partire dal '71 e per un pezzo - sino ad oggi, in ogni caso - non appena la tensione cresce, il padrone si realizza concretamente (magari con il progetto di considerare lucidamente la situazione) come oggetto di odio (e oggetto criminale, lordo di sangue) per i suoi operai. Non in quanto individuo particolare ma in quanto *individuo comune*.

Così il passato interviene qui (d'altronde resuscitato e riprodotto sempre più violentemente dal presente) per determinare, malgrado la serialità, quel-l'essere-comune della borghesia di cui abbiamo visto che restava poc'anzi indeterminazione inerte e indicazione d'un compito di raggruppamento impossibile. Ma interviene sotto *duplice forma* : come l'essere storico di ciascuno (in quanto agente o beneficiario dell'oppressione repressiva), e come suo essere sociale oggettivo, ossia agli occhi dell'altra classe. Ora, i membri *dell'altra classe* non esitano a dare una coesione interna alla classe del padronato : sono stati *prodotti* come sono, infatti, da un'azione del governo, che mette le sue forze militari a servizio della borghesia; è stata quell'azione a renderli, nel loro essere storico, *superstiti del massacro* (o figli dei massacrati, ecc.). Quell'azione deliberata, condotta metodicamente, approvata dalla maggioranza dell'Assemblea, rivela loro l'*agente* come gruppo organizzato. Gli operai sanno benissimo che il processo di sfruttamento comporta antagonismi e lotte talvolta violente all'interno della classe possidente : ma hanno fatto esperienza di quel che può fare questa classe medesima superando gli antagonismi ed unificandosi ad un tratto mediante l'odio e la paura. In realtà sappiamo che la serialità non può essere dissolta e che la classe ha sostenuto l'azione pensandola e approvandola nella dimensione seriale, attraverso un pensiero e una pratica di ricorrenza (vi ritorneremo poiché è *proprio quanto* va determinato); l'azione organizzata era quella *dell'apparato statale* che si dichiarava *appunto per ciò* apparato di classe, mentre la borghesia, terrificata dal suffragio universale e dall'ascesa dei piccolo-borghesi, era pronta a sconfessarlo. Resta il fatto che l'operaio ha subito l'azione in quanto era approvata dalla serie, vale a dire che l'ha interiorizzata nel suo essere come azione della classe, come totalità in atto, o anche come sola totalizzazione possibile della classe borghese : divisa nel processo di sfruttamento, essa è una e indivisibile nell'oppressione. Così ogni *altro* borghese attraverso il suo essere-oggetto per l'altra classe, si coglie come membro corresponsabile d'un gruppo concreto che s'identifica con la sua classe. Bisogna rovesciare il segno, certamente : il membro criminale s'afferma membro giustiziere e sostegno dei valori sociali. Comunque, l'odio come

pratica della classe oppressa lo costituisce individuo comune attraverso un passato e un avvenire comune. Eppure l'*essere-comune* non può derivargli dall'altra classe in quanto tale se non nella misura in cui anche lui la considera come totalità attiva, produttore le sue azioni e determinante gli avversari nell'unità d una pratica costituita. Orbene, su questo punto, la sua esperienza è confusa: le concentrazioni operaie lo spaventano ma non ha perfezionato ancora nessuna tattica di massificazione per opporvisi; i suoi operai gli offrono un'immagine della dispersione, d'una indefinita molteplicità di solitudini, e, insieme, quella di membri integrati a gruppi più o meno larghi e clandestini (l'apparato sindacale non esiste ancora). Persino alla fabbrica vi sono le differenze individuali (che non è lui a operare ma di cui ha conoscenza) : sulla base degli antagonismi concorrenziali sul mercato del lavoro, sa che esistono *buoni* operai ed altri che sono «teste calde», mestatori; tuttavia è la classe intera (malgrado la sua eterogeneità - operai figli di contadini, operai figli d'operai, ecc. - elicgli è ben nota) in quanto classe a fargli paura, poiché la repressione s'è esercitata *su di essa*. Ne risulta una certa instabilità, a suo giudizio, della realtà operaia che crolla, si disgrega, si polverizza, si riforma in un'unione nascosta, si totalizza nell'azione rivoluzionaria, ecc. E a tale instabilità corrisponde il vacillare del suo essere-comune in quanto essere-indotto dall'Altro e interiorizzato. O, se si preferisce, c'è un'indeterminazione perenne di *questa* struttura del suo essere-comune in quanto riflette un'indeterminazione dell'essere-totale della classe-altra e, ad un tempo, un significato vuoto che viene dal di fuori, dalla *praxis* dell'Altro, a costituire quest'essere comune come possibilità permanente. Ma la possibilità permanente è soltanto quella di ri-assumere il suo *individuo-comune* come responsabilità comune e superata (passata, determinazione inerte e conservata) in una *praxis* storica di repressione. In nessun caso può prodursi e conservarsi come possibilità *attuale* di ricostituire il gruppo. Rinvia insomma ad un gruppo passato che, nel *presente passato*, non è mai esistito. Rinvia all'essere-storico del padrone dopo il giugno '48 come una specie di *ri-nascita* comune del padronato oggi, determinazione persistente e inerte di ognuno attraverso la serialità. In altri termini, la *socialità* dell'essere-comune per

ogni padrone rinvia alla storicità di tale essere come essere-comune incancellabile e passato. Orbene, l'*essere-comune* non è nel passato — ai tempi dei massacri del giugno '48 o della rivincita versagliese - il prodotto d'una dissoluzione totale della serie o d'un giuramento : c'è stata la trasformazione dello *statuto* di classe (cioè scoperta dell'oppressione) in occasione di un'azione del governo. Ed anche quest'azione è stata suscitata dalle manovre di gruppi di pressione. Nello stesso tempo, però, è sostenuta dalla serie medesima nella forma classica dell'attività passiva : il panico che si tramuta in violenza senza cessare d'essere seriale. Se si esamina, per esempio, la Rivoluzione del '48 e le sue conseguenze di giugno, è chiaro che la borghesia dei notabili sta all'origine della provocazione; è chiaro anche che essa e non gli insorti ha spinto le cose al punto da scoprire la realtà concreta della lotta fra le classi, riducendo gli operai a farsi sterminare sul posto (o a morire di fame nella rassegnazione) o a rovesciare il potere borghese. Bisogna però capire anche che aveva lo scopo di ritrovare la potenza perduta e il regime censuario che la fondava separando i piccolo-borghesi repubblicani dagli operai e costringendoli a tradire i loro alleati. In realtà né l'organizzazione del lavoro preconizzata da Louis Blanc né il numero e il concentramento dei lavoratori né la diffusione della parole d'ordine e delle tattiche insurrezionali erano di natura tale da inquietare davvero i possidenti. Lo spavento dell'alta borghesia, quale l'ha descritto Tocqueville, è un panico che si propaga, nella serialità, in tutte le classi possidenti, nelle campagne e fra i piccolo-borghesi : tale panico, G. Lefebvre lo paragona giustamente alle grandi paure della Rivoluzione francese : essa nasce dal «raduno eventuale» degli elementi più poveri della popolazione, sotto la duplice influenza della crisi economica e d'una provocazione diretta (la chiusura degli *ateliers nationaux*). Questa grande paura, l'alta borghesia la prova meno di quanto non la sfrutti; o piuttosto, gruppi di pressione si formano subito in essa per governarla con l'estero-condizionamento.³² All'Assemblea, Marrast, Pelet, Falloux, ecc., si rendono loro strumenti. Ma muovendo di qui e in un movimento di panico orientato (estero-condizionato) la guardia nazionale di provincia marcia su Parigi. Il 15 maggio ha terrificato. Dopo la provocazione, le guardie nazionali di

Amiens, Pontoise, Senlis, Rambouillet, Versailles, Melun e Meaux s'accampano nella città. Combatteranno e continueranno l'occupazione dopo la sconfitta dell'insurrezione. Altri, come i volontari di Coutances, arriveranno alla fine della battaglia. Non sembra che i borghesi abbiano dato prova di grande combattività : il loro livore si scatenava soprattutto contro i prigionieri, che massacravano volentieri. Però, anche sul terreno della repressione, erano superati dalle guardie mobili, questo *Lumpen* proletariato arruolato contro la popolazione parigina. Dimodoché l'atteggiamento della borghesia (dell'alta borghesia manovrante la piccola) rimane ambivalente storicamente : è infatti accanimento (conoscenza lucida della necessità di schiacciare le forze popolari e di compromettere i repubblicani, scelta dell'ora, provocazione deliberata e ferocia della repressione) e, insieme, viltà manovrata (panico sfruttato). Più tardi, i discendenti di questa borghesia non hanno mai esattamente *deciso* del senso di questa guerra civile. Ma qui c'importa il fatto che il panico - propagato in serialità - dia luogo a una determinazione dell'Altro : l'azione della provincia è fuga in avanti ma, in quanto Altra, impegna tutti gli Altri, ossia tutte le guardie nazionali che non sono partite e che sono, laggiù, *quelle altre guardie che combattono*; essa determina in ognuno pratiche di violenza in generale strettamente verbali che sono *qui* in quanto Altre la realtà dell'oppressione che avviene *laggiù* e *per opera d'Altri* come battaglia seguita da massacro. La reazione individuale del proprietario reinteriorizzerà questa unità d'alterità : prenderà tutte le precauzioni «repressive» affinché i disordini nella sua fabbrica non appaiano come la realtà *qui* dell'insurrezione degli Altri. Egli è tre volte connesso alla *praxis* oppressiva : in quanto l'azione del governo e delle truppe lo determina qui, a distanza, nell'impotenza-valore di *fine da difendere*. Ed il *fine* essendo qui la proprietà privata come interesse generale del capitalismo, l'azione definisce il proprietario in base a un sistema passivo del tipo «diritto-dovere» : l'azione del sovrano riattua la definizione di proprietario come *individuo comune*. Ma l'essere-comune gli viene conferito da un gruppo sovrano che lo considera in un'operazione sintetica (totalizzando quelli che difende nel movimento pratico che totalizza quelli che

opprime) e non da una reale dissoluzione della serialità. Seconda connessione : la circolazione panica dell'Altro; tramite essa, a dire il vero, egli non si unisce in una differenziazione concepita e realizzata, ai massacratori di Parigi, ma è massacratore. Non perché approvi i massacri e neppure perché li conosca : le notizie di Parigi non sono ancora giunte. Ma perché *li fa*. Non è partito per Parigi, ma tale astensione è accidentale (distanza, difficoltà di comunicazioni, ragioni personali) ; pertanto vi è arrivato come Altro : qui, ha paura; *laggiù*, nella persona d'un altro qualsiasi, è fiero del coraggio borghese. Quest'identità nell'alterità che abbiamo descritto più sopra si persegue in ogni caso attraverso avvenimenti ancora ignorati : domani saprà d'avere ucciso. L'impronta passiva che riceve nel suo EssereAltro è appunto quel che si è invano tentato di definire con il nome di responsabilità collettiva. E' chiaro che è impotenza e identificazione inerte al criminale. Il suo essere poggia solo sull'assenza di una negazione: se tentasse di raggruppare borghesi democratici per protestare contro i massacri, per opporsi alle misure repressive, sfuggirebbe a questa qualificazione passiva. Abbiamo però visto che non lo si può interpretare o spiegare con una negazione d'esteriorità come la pura assenza (significato che si rivela all'esame dello storico). Di fatto, questa identità-alterità è pienezza opaca. E siccome il suo *Essere-Altro*, qui, si confonde con il suo *essere-di-classe*, è la classe come collettivo d'oppressione a realizzarsi in lui come *essereoppressore*. Ora, tale *realizzazione* si compie attraverso un evento storico : essa lo impronta come irreversibile temporalizzazione, *lo rende altro* nel-l'alterità. Nell'alterità scopre quel che è come divenire inerte attraverso quel che ha fatto come attività passiva. Il che ci porta alla terza connessione: attraverso la serie, egli è collegato ai gruppi di pressione, cioè *fa la loro politica a lunga scadenza* attraverso l'atto panico che egli esegue laggiù come Altro e l'oppressione organizzata che ricomincia qui nella sua fabbrica. Importa poco - dal punto di vista formale che abbiamo adottato - che egli pre-avverta questa politica, che la indovini o che la conosca. Ad ogni modo essa è *fatta*. Conta molto di più che essa definisca rigorosamente lo statuto di classe - mentre i massacri panici rivelano l'oppressione nel caos - ed egli riceve tale statuto nella misura in cui, in quanto Altro,

ne è lo strumento o l'agente passivo. La definizione di classe in base ai gruppi (mediante l'impiego che essi fanno della serialità condizionata) diventa il senso medesimo della repressione esercitata a Parigi. Orbene, il senso della repressione vissuta come Essere-Altro (essere-di-classe), sarà il superamento concertato e l'impiego della serialità per una *praxis* di classe da parte d'un raggruppamento organizzato (o d'una molteplicità di gruppi aventi fra loro rapporti definiti). Perciò ognuno vive il suo statuto praticoinerte come essere-superato da una *praxis* comune; e, inversamente, questa *praxis*, che *in realtà* non è *la sua praxis* e lo supera solo nella misura in cui è utensile maneggiato dal gruppo, *s'infetta* perché egli la produce passivamente (come lo strumento produce l'operazione per l'uso che ne fa il lavoratore), o, se si vuole, perché è mediazione passiva tra un'azione dissimulata (azione comune e altra) ed i suoi effetti; *s'infetta* d'inerzia strumentale, è nell'unità senza equilibrio d una tensione tra contraddizioni, d una *praxis* che è un essere e viceversa. Questa *praxis*, oggi la conosciamo benissimo : documenti e testimonianze concordano. Gl'insorti sono stati provocati dalla chiusura degli *ateliers nationaux*, questi avevano l'obbiettivo immediato di dare lavoro e pane agli operai. Ma Louis Blanc aveva definito prudentemente, muovendo di lì, obbiettivi sociali più lontani : era un primo passo verso l'organizzazione del lavoro, verso una società che si considerasse responsabile dei suoi disoccupati e fornisse loro aiuto sistematico; Louis Blanc era andato ancora un po' più lontano, promettendo che lo stato avrebbe cooperato con le associazioni operaie di produzione. Nessuna di tali misure era socialista; anzi, esse presupponevano il processo capitalista e solo in una società borghese assumono significato : nella prospettiva d'una società socialista l'aiuto dello Stato ai disoccupati o non ha più ragion d'essere (secondo l'utopia che vuole che la disoccupazione sarà necessariamente soppressa) o è una necessità così evidente che non può essere oggetto d'una promessa particolare; così pure, l'aiuto dello Stato alle associazioni di produzione - dal punto di vista puramente astratto e schematico del socialismo utopistico - è un truismo o una promessa assurda: ciò dipende infatti dal socialismo *sognato* : si tratta di un'immensa associazione d'associazioni? Ma in tal caso (è il sogno anarchico) lo Stato è

scomparso. E se non è scomparso *del tutto*, se è solamente in via di regressione, allora appunto non ha altra funzione che quella di realizzare la propria liquidazione rafforzando i poteri e le libertà delle libere associazioni produttrici. Ma se, invece, si ritiene necessario che il proletariato eserciti la sua dittatura attraverso un apparato statale durante un periodo più o meno lungo, e se si pretende anzitutto di riorganizzare l'economia con un'azione centralizzata allora potrebbe darsi che le cooperative e le associazioni autonome di produttori fossero giudicate incompatibili con la riorganizzazione in corso. In realtà, quei pretesi obbiettivi socialisti erano semplicemente *social*: l'idea profonda di Louis Blanc, in quanto s'esprimeva in quelle direzioni, era quella d'una società borghese che «integrasse» il suo proletariato riconoscendosi certi doveri nei suoi confronti e che, in questa misura appunto, trasformasse i rischi di Rivoluzione in prospettive d'evoluzione indefinita.

Il sabotaggio sistematico e la liquidazione degli *ateliers nationaux* provocano direttamente l'insurrezione scontata. Il motivo immediato e concreto è noto: «Lavoro o pane!» Ad un livello più astratto ma reale, la provocazione aveva indotto alla rivolta gli operai specializzati (numerosi negli *ateliers*) perché i lavori che si voleva assegnar loro in provincia avrebbero avuto lo stesso risultato d'una squalificazione sistematica. Ed è anche vero che la folla insurrezionale, man mano che s'organizzava, intravedeva un obbiettivo più generale, più remoto e - nel momento della lotta - più astratto. Dal municipio dell'VIII circondario, che diventa il loro quartier generale, gl'insorti reclamano l'allontanamento delle truppe da Parigi e «l'associazione libera del lavoro aiutata dallo Stato». Era - né più né meno - quanto aveva promesso loro Louis Blanc. A ben vedere, in contropartita alla creazione di un settore d'economia cooperativa nel campo economico del capitalismo, era accettare - inconsciamente - di sottomettersi in quanto classe lavoratrice all'autorità e al controllo minuzioso dello Stato dispensatore di capitali. Il socialismo era ostacolato dalla socialità della Repubblica. Una borghesia che avesse voluto limitare le spese, e impegnare il proletariato sulla via d'una interminabile evoluzione controllata, *poteva assumere il rischio di negoziare*. Ma a questo punto intervengono i gruppi di pressione. Si sono descritti cento volte i loro strani rapporti (i

notabili privati del privilegio censuario contro la piccola borghesia; gli industriali contro i banchieri che regnavano sotto Luigi Filippo e contro il proletariato che hanno mobilitato; la piccola borghesia che si rende, per sgomento, l'esecutrice dei compiti bassi, attraverso certe collusioni ben precise di cui abbiamo le prove e di cui uno studio più approfondito permetterebbe forse di ritrovare le circostanze esatte). Essenziale è che essi definiscano immediatamente le trattative come il peggiore delitto; è il tradimento che i proprietari, in ogni caso, non possono accettare senza rinunciare insieme al diritto di proprietà. Sappiamo bene, oggi, come ciò sia falso e come l'evoluzione storica abbia realizzato la maggior parte dei progetti di Louis Blanc senza che la struttura della proprietà capitalista sia stata modificata (neppure dalle nazionalizzazioni). L'evoluzione della proprietà ha avuto - dopo la seconda rivoluzione industriale - cause del tutto diverse, com'è noto. E l'alta borghesia che questi gruppi incarnano nella loro sovranità, sin dal '48, non l'ignorava. Sapeva, anzi, che, cercando la battaglia, creava irreversibilmente un universo nuovo e radicalmente violento. Il testo di Tocqueville mostra tuttavia che i suoi «esperti» preferivano la battaglia alle trattative. Basta leggere il libro di Guillemin sul *Colpo di Stato del 2 dicembre* per fare ampia messe di testi analoghi : così i gruppi determinano la posizione della borghesia come classe (e in conseguenza d'intese particolari sulla base d'interessi diversi) e la rendono *radicalmente negativa*. *A priori* rifiutano la *socialità* in tutte le sue forme; l'idea paternalista della mistificazione memorabile che cento anni più tardi si chiamerà collaborazione tra le classi non sembra loro nemmeno concepibile né lo sembra quella d'una comunità che (con un regime per altri versi borghese) si giudicasse responsabile dei suoi membri. Negli *ateliers nationaux* biasimavano anzitutto l'idea che lo Stato liberale potesse preoccuparsi della miseria e dei disoccupati. La miseria come fatto economico non riguarda nessuno se non il miserabile stesso e il prete che raccoglie per lui doni *generosi*. Il solo rapporto possibile tra i padroni e gli operai, è il contratto di lavoro, che va rispettato da ambo le parti ma che è, in se medesimo, la negazione radicale delle relazioni umane. E poiché le crisi economiche rappresentano, per il liberalismo,

un processo di riequilibrio automatico degli scambi, poiché d'altra parte è normale che tale processo benefico (al livello dell'intera società) si traduca nella miseria e nella morte per numerosi operai, poiché infine l'aumento della miseria e della mortalità devono spingere le masse a un'esasperazione che si esprimerà, in talune circostanze, nella rivolta armata, i gruppi di pressione definiscono la sola azione possibile del governo e delle classi dominanti contro la miseria : una repressione feroce che permetta alle leggi di bronzo di portare a termine l'opera e di favorire i superstiti aumentandone il valore merce e sopprimendo la disoccupazione con la soppressione dei disoccupati. La funzione delle forze dell'ordine è rigorosamente definita : essa è *con* la miseria, che è l'aspetto negativo del riequilibrio, e *contro* i miserabili che devono essere selezionati dalla carestia, se si rassegnano, e, se si rivoltano, da massacri controllati. Quel che la borghesia difende non è tanto la proprietà capitalista quanto il liberalismo; onde i gruppi definiscono con molta esattezza la funzione dello Stato : non-interventismo per quanto concerne le operazioni economiche della classe dominante, interventismo repressivo e permanente contro la classe operaia. Tale interventismo sarà praticamente invisibile in periodo di equilibrio e se il livello di vita resta costante (per lo meno, è quel che si suppone); si manifesterà in tutto il suo rigore quando certi «ridimensionamenti numerici» della popolazione operaia saranno necessari. Insomma, i gruppi definiscono l'intransigenza della borghesia francese : l'economia capitalista esige, secondo loro, che il proletariato sia interamente soggetto alle leggi economiche e che nessun tentativo sia neppur preso in considerazione per attenuare il rigore di queste ultime. In realtà essi *se ne affidano* : l'economia capitalista presa come puro processo pratico-inerte non esige assolutamente questo e neanche allora lo esigeva; lo esige semplicemente in quanto suscita nella serialità borghese gruppi d'azione estremisti che definiscono e *radicalizzano* la posizione di classe. Senza di loro, questa rimarrebbe condizionata dall'evento economico e sociale, come ogni serie, e la sua intransigenza si manifesterebbe unicamente come quota d'allarme. In altri termini, *la classe come processo pratico-inerte di sfruttamento*, anche se non si è data un governo né delle

istituzioni (appunto perché l'uno e le altre possono porsi per sé e funzionare in parte contro di essa), rischierebbe di subire le conseguenze della sua attività passiva come destino (e, eventualmente, nel caso in cui il rapporto di forze tendesse a rovesciarsi, come una sentenza pronunciata su di essa dalla classe sfruttata) se gruppi di pressione *d'altronde variabili*, nascendo sia dalle tensioni interne sia dalle contraddizioni con le altre classi, non definissero, in accordi continuamente rimessi in discussione, una *praxis comune e sistematica d'oppressione* e non s'incaricassero, nella differenziazione reciproca dei compiti, di realizzarla *in pari tempo* mediante un controllo economico, sociale e politico dell'apparato esecutivo e dell'Assemblea, con provocazioni (attraverso l'azione di governo) suscitanti reazioni violente e più o meno concertate nelle classi sfruttate e grazie all'impiego sistematico dei panici o d'altri processi seriali suscitati nella loro propria classe e nelle classi alleate per rinsaldarne il controllo sull'esecutivo e per appoggiare l'azione del governo con un'azione diretta.

Tutto ciò, *l'Altro*, il padrone di provincia, lo sa o non lo sa, lo assimila nel suo «pensiero politico» o non lo riprende. Comunque, il suo giornale non ne parla neppure. *Ad ogni modo*, però, in quanto s'è reso strumento della *praxis* del gruppo, vale a dire in quanto ha combattuto *di fatto* a Parigi contro operai che chiedevano pane o in quanto li ha condannati a parole rendendosi proprio per ciò *massacratore*; in quanto ha divulgato come Altro le calunnie fabbricate a Parigi sulla crudeltà degli insorti, o in quanto ha accolto già e *ripetuto* l'idea sussurrata mille volte prima del '48 ma bruscamente enunciata da Falloux alla tribuna dell'Assemblea, una settimana prima dell'insurrezione: «l'operaio è *pigro*. Gli *ateliers* non hanno avuto successo perché non potevano averlo, data la *poltroneria* degli operai»; insomma, in quanto ha dato alla nuova qualifica del contro-uomo, libero per il Male, tutta la diffusione di cui era capace, intravede (o decifra chiaramente secondo la sua intelligenza e la sua importanza economica e politica nella sua provincia) la *praxis* dei gruppi come suo *essere-pratico* di classe, scopre come un al di là dei suoi atti e come loro senso di classe, come il suggello della loro alterità inerte, la negazione radicale del proletariato come necessità radicale affinché la sua libera attività d'industriale si persegua e affinché arricchisca la

società borghese dei suoi prodotti, nell'ambito del capitalismo d'accumulazione. C'è così un significato che ritorna su di lui dall'avvenire e che costituirà ormai il senso di tutte le sue operazioni : qualunque cosa faccia, *deve* reprimere; il proletariato, è il Male, e la classe borghese non può venire a patti con esso senza perdersi. Questo borghese, nella sua *praxis* libera e organica di capitano d'industria, riattuerà indefinitamente come inerzia astratta e limite insuperabile ma subito della propria attività il radicalismo dei gruppi. Tale attività, che lo ha manovrato per l'estero-condizionamento, ora l'accoglie come dovere inerte di classe : l'oppressione, come pratica individuale che egli realizza ogni giorno, trova insomma il suo limite passivo ma sempre presente nella possibilità permanente che l'oppressione non si manifesti, in occasione di nuovi disordini, come necessità sociale di versare sangue. In un certo senso, le giornate di giugno gli presentano lo sterminio come verità sociale delle sue pratiche d'oppressione. Licenziare operai perché si chiude un'officina, è un atto sovrano che attua senza parola il diritto fondamentale di uccidere. L'operaio è senz'altro, come dice Marx, il segreto della società borghese: ma, in Francia, nel 1848, il borghese si costituisce anzitutto come il segreto dell'operaio; egli sta ai suoi salariati come loro necessità di vivere l'impossibilità di vivere. O, se si vuole, come loro impossibilità di lottare contro la miseria senza correre il rischio d'essere sterminati per suo ordine. Appunto per ciò, il padrone deve respingere in blocco il proletariato nell'anti-umano o accettare che il proletariato ve lo respinga. Il padrone s'è reso uccisore, dunque l'operaio è criminale.

È evidente che il padrone, dopo il 1848, si trova ad essere lo strano prodotto storico di massacri di cui è collettivamente responsabile senza averli commessi. Certo era già padrone, sfruttatore e oppressore, prima della Rivoluzione di febbraio : ma una specie di sorgimento comune - iniziazione, nuova nascita - l'ha prodotto nell'irreversibilità come membro attivo d'un gruppo di uccisori. Orbene, gli uccisori sono esistiti, non il gruppo (che sarebbe altrimenti la classe intera). Egli avverte dunque la sua storia come una differenziazione brusca che l'avrebbe prodotto e differenziato in base ad un'unità sintetica perfettamente illusoria (cioè in base all'avvenimento come

unità dell'oppressione-repressiva). Il suo essere-di-classe diventa storico ed è l'iniziazione mediante l'assassinio. Tale iniziazione avviene in tre direzioni diverse : è l'obbiettivo assoluto del sovrano; in quanto tale il suo essere-di-classe è un essere di diritto, ma questo diritto passivo è quello di un oggetto; egli è quell'Altro ambiguo, folle di paura e avido di sangue, che egli non ha mai *vissuto* in tutta la sua follia omicida ma che ritrova in tutti gli Altri come gli Altri lo ritrovano in lui : in altri termini, è *il borghese* in quanto costui si definisce come *il vincitore* di giugno (ed *il vile* e *l'assassino*). Infine, come strumento manovrato, vede appena al di là di sé la sua verità d'uso come la viva verità dei suoi rapporti con gli operai; tali rapporti fondamentalmente oppressivi trovano fondamento nel sangue versato; è un rapporto di lotta, che, necessariamente, implica la reciprocità dell'odio. E l'odio dell'oppressore equivale alla sentenza contro l'oppresso : la possibilità di uccidere o d'essere ucciso diventa il limite estremo della tensione. Bisogna dunque spiegare i rapporti fra i capitalisti francesi e gli operai durante la seconda metà del secolo non solo con il processo del capitale e con lo sfruttamento ma con l'impossibilità storica per entrambi di tornare indietro e di cancellare i massacri, e quindi come una determinazione rigorosa delle future battaglie; i disordini sociali, se rinascono, assumeranno di nuovo la forma della guerra civile e dei sanguinosi conflitti.

Da tali strutture appunto, fondate sulla situazione analizzata, emana la seconda generazione dei padroni. Il passato superato dei genitori, il loro essere-di-classe divenuto e irreversibile diventa per essa *punto di partenza a priori* cui è legata (come vedremo) da un rapporto ambivalente (interiorità-esteriorità) : non è *il suo* punto di partenza, ma quello della sua classe; questa negazione consente un distacco riflessivo di ciascuno rispetto al suo essere-di-classe (dato che esiste uno scarto tra tale essere come determinazione diacronica ed il medesimo come determinazione sincronica). Ma la riflessione implica l'identità fra riflettuto e riflettente, che si tratti della classe del gruppo o dell'individuo. Essa è *il contrario* della divisione reale (per esempio, quale si manifesta nella riproduzione dei protozoi) : infatti bisogna considerarla una *praxis* d'interiorità che mira a riprodurre una *scissiparità*

limitata per meglio controllare i fatti d'integrazione o di totalizzazione. La riflessione non fornisce mai il riflesso al riflettente se non come il quasi-oggetto *che* è. Onde il nuovo padrone, che la memoria, l'addestramento sociale e l'esperienza quotidiana — sulla base degli interessi che lo definiscono prima della nascita e nella prospettiva d'un processo che è cominciato prima di lui, finirà dopo di lui e gli indica oggi il suo posto in funzione del movimento generale — hanno dotato d'un essere-di-classe insuperabile, per interiorizzazione dell'esteriorità, si trova provocato dalla contraddizione della temporalità a prendere una distanza astratta nei confronti di quel quasi-oggetto che è per lui in quanto se medesimo. Ma il fine dell'operazione complessiva è di liquidare la contraddizione : l'essere-di-classe come generalità non temporale (cioè come inerzia senza determinazione di temporalità) *deve* ritrovarsi identico all'essere-di-classe come urgenza apparsa irreversibilmente attraverso il comportamento-destino dei genitori. La riflessione è *il mezzo* con cui unificare; ma, nello stesso tempo, è la *praxis* unificante : per suo tramite, il libero organismo pratico si rende mediazione tra l'essere-di-classe sincronico e l'essere-di-classe diacronico nella prospettiva d'una totalizzazione. Ciò basta per operare un riordinamento sintetico dell'essere passato come obbiettivo sacro, panico repressivo e verità d'uso, sotto il controllo dell'essere-di-classe inerte e a-temporalizzato, vale a dire come schema ontologico astratto. Tale sintesi è naturalmente mitica nella misura in cui l'evento diviene archetipo e la temporalità ed il male sono introdotti dall'operaio nella calma eternità del paradiso borghese. Dal nostro punto di vista, però, essa realizza un importante mutamento inerte : la totalizzazione riflessiva non s'impronta d'una *conoscenza* di classe — poiché questa è quasi-oggetto — ma realizza gli schemi generali d'una *comprensione situata*, le relazioni precedentemente esposte, *oppressione* (storicità, *praxis*) e *sfruttamento* (processo), lotta mortale fra uccisori e uccisi (nella prospettiva sempre possibile d'un rovesciamento di rapporti) e radicalismo negativo come impossibilità assunta di tollerare il minimo mutamento di regime, diventano direzioni della comprensione. Esse rappresentavano nel padre tre livelli distinti e irriducibili della realtà : nel figlio diventano

indicazioni operative che rimangono, in ogni caso, *complementari* : semplicemente perché ogni reinteriorizzazione sintetica e pratica d'una pluralità pratico-inerte ha sempre l'effetto di dissolvere la molteplicità reale a vantaggio d'una molteplicità negata ed organizzata. In altre parole, ogni *praxis* sociale - tragga essa origine da un'impresa, da un gruppo o da un partito - sarà compresa non nella sua pura dialettica pratica, ma attraverso quelle determinazioni particolari che la qualificheranno e la decideranno nella sua unità pluridimensionale comprendere, qui, è *valutare un'azione pubblica rispetto* alla necessità assoluta per la classe di non cedere mai (nell'abbandono di *quel particolare* non meno che in un ripiegamento generale) e al passato irreversibile rischiando ad ogni istante di produrre per la classe dominante un avvenire di morte, in quanto queste due condizioni pratico-inerti necessitano d'una *praxis* d'oppressione permanente (la costituzione di gruppi di pressione, il sequestro del sovrano, l'oppressione come *praxis* sociale fondata sulle forze d'oppressione pubblica). Il massacro reinteriorizzato assume dunque il significato sintetico che non aveva nella generazione che l'ha compiuto: i gruppi di pressione spontaneamente costituiti al tempo dei padri diventano una pratica richiesta dalla situazione nella riflessione dei figli: ed il rifiuto assoluto di cedere, come verità d'uso scoperta dai padri, attraverso la loro azione, viene assunto dai figli come duplice limite inerte, ossia come impossibilità e come giuramento. Non è certo questo atto individuale di riflessione che costituisce o che potrebbe costituire totalmente o parzialmente, la classe d'oppressione come gruppo. Si tratta infatti di operazioni solitarie che si temporalizzano attraverso la relazione d'ogni erede con la fabbrica. E quando qualcosa ne trapela, quando il loro pensiero pratico ritorna loro, tramite le *mass media*, un articolo di giornale, ecc.. è sempre come *pensiero-altro*, cioè come alienato alla fuga infinita della ricorrenza. Quanto poi al giuramento, come impossibilità assunta di ripiegare, in realtà non è *davvero fatto*, in quanto la struttura della fede giurata implica il gruppo e la reciprocità mediata: diciamo piuttosto che l'impossibilità collettiva di classe, assunta da ognuno come rifiuto feroce d'indietreggiare o di cedere, si costituisce come inerzia quasi-giurata. Il giuramento non è fatto a nessuno, ma

la struttura quasi giurata si manifesta qui nel fatto che la libertà individuale, interiorizzando il suo limite collettivo, sembra, come nella fede giurata, la fonte della propria inerzia negativa. Ma, in certo qual modo, l'alterità è rafforzata, siccome ogni concessione rischia di dare l'avvio ad un'evoluzione fatale, ognuno è in pericolo nell'Altro: apprenderà nel furore che un certo padrone (in un'altra industria, in un'altra località) ha ceduto su di un punto alle rivendicazioni dei suoi operai. E, inversamente, ognuno rifiuta *anche* in quanto Altro e perché la sorte degli Altri è minacciata nella sua persona e dalla *praxis*.

Il borghese (o l'industriale) diventa la ragione della serie, ossia l'Altro agente altrove.

Tuttavia una specie d'integrazione s'è operata: la borghesia ha preso coscienza di sé come d una classe. Intendiamo con ciò che la classe è appunto l'Essere-Altro e che la *praxis* dogni Altro, per i limiti che assume e che pretende di darsi, la manifesta e la realizza per lui come significato-esigenza di tutto quel che intraprende e come norma per giudicare quello che fa ogni Altro. E, più ancora, la classe come limite e norma d'ogni *praxis* diventa anch'essa l'intelligibilità stereotipata d'ogni azione economica e sociale, nella forma di *praxis totale* (reinteriorizzazione simultanea da parte di ciascuno dell'irreversibilità del passato e della verità d'uso che diventa l'obbiettivo da raggiungere con la mediazione d ogni pratica reale e presente). Ciò significa che ogni capitalista ha una comprensione particolare e pratica d ogni operazione (di se stesso e dell'Altro) in base all'oppressione come storicità (passato-futuro) e allo sfruttamento come processo (presente e previsione dei presenti successivi). Quindi, checché faccia l'altro industriale, *questo qui* ne ha l'immediata intelligenza poiché l'Altro agisce *anche lui* nell'ambito dell'insuperabile rifiuto di cedere: gli *rende giustizia*, e se l'azione dell'Altro realizza nella sua particolarità la *praxis* oppressiva che la Storia rende necessaria, la riconosce come *la sua laggiù*. A questo livello, beninteso, la *praxis* oppressiva si realizza nella sua particolarità in forme diverse e attraverso comportamenti differenti : essa rimane il significato dei comportamenti individuali in quanto si realizzano nell'ambito d'alterità (ripartizione dei posti di spesa, scelta dell'abitato, del vestito,

delle relazioni «mondane» e dello stile di vita). La borghesia della seconda metà del secolo adotta davanti alla vita un atteggiamento di puritanesimo laico il cui significato è immediatamente oppressivo : la *distinzione*. L'uomo distinto è oggetto d una scelta (da parte dei superiori): è l'individuo reclutato per cooptazione di classe (o mantenuto nella sua classe da riconoscimento permanente). Ma non è *nato* (anche se è di fatto borghese, figlio di borghesi). Ora, la natura e il sangue conferiscono i privilegi all'aristocratico. Nel mondo capitalista e «democratico» è invece la Natura a rappresentare l'universalità, il che fa sì che l operaio sia, *a prima vista*, uomo come il borghese. La distinzione è anti-natura : il borghese è *distinto* per il fatto d'aver soppresso in sé i bisogni. Ed in realtà li sopprime sia soddisfacendoli sia nascondendoli (e talvolta ostentando un certo ascetismo): egli esercita una certa dittatura sul corpo in nome del non-bisogno; o, in altri termini, una dittatura della cultura sulla Natura. Il suo abito è *costrizione* (busti, colli duri e cravatte, cilindri, ecc.); esibisce *sobrietà* (le ragazze, quando sono invitate a cena, mangiano prima, per digiunare in pubblico), la sua sposa non fa mistero della sua *frigidity*. La violenza esercitata di continuo sul corpo (reale o fittizia secondo gl'individui, l'essenziale è che sia pubblica) cerca di schiacciarlo e di negarlo in quanto è universalità, cioè in quanto è, per le leggi biologiche che regolano il suo sviluppo e soprattutto per i bisogni che lo caratterizzano, presenza nell'oppressore dell'oppresso in persona. Il padrone si *distingue* dagli operai nel fatto d'aver realizzato la sua libertà rispetto ai bisogni : e tale libertà come possibilità reale di soddisfarli a suo piacimento non è quel che intende mostrare pubblicamente; la dissimula con un altro potere che, di fatto, su essa si fonda : il preteso potere di *negare* tali bisogni.³³ Orbene, questa *praxis* è oppressiva : con essa, anzitutto, i borghesi affermano il loro Essere-Altro rispetto agli sfruttati; essi sono quelli che si definiscono in base agli atti ed al pensiero, quelli che sono cultura senza natura; la distinzione è preziosità borghese. E la preziosità è sempre stata un insieme di pratiche destinate, in certi ambienti, a fondare su una qualità squisita dei suoi membri le prerogative contestate della classe dominante. Inoltre la costrizione che ognuno esercita o pretende di esercitare su se stesso è come una giustificazione di

quella che esercita sui suoi salariati («duro per sé come per gli altri»); se ha messo a tacere la carne e i bisogni nel proprio corpo, ha il diritto di richiedere e d'imporre le stesse pratiche ai lavoratori. Infine, più direttamente e più profondamente, qui si ripete appunto l'atto d'oppressione sociale, con tutti i suoi significati : e quando sottomette a cento costrizioni l'universalità del proprio corpo, è l'operaio che opprime : è l'operaio come classe universale che egli distrugge in se medesimo o maschera sotto particolarità *artificialmente* realizzate, è la repressione della rivolta operaia contro la fame, il freddo, la fatica, ecc., che s'opera qui contro la fatica, il freddo e la fame come ribelli *di questo corpo*.

Ora, qui c'importa non tanto la descrizione di questo stile di vita e la sua storia (passaggio, con l'accrescimento del capitale d'accumulazione, dal puritanesimo utilitario all'umanesimo puritano) quanto la sua onnipresenza nell'alta borghesia (e negli strati superiori delle classi medie) intorno al 1880. Come concepire l'essere e il modo d'apparizione di questa pratica? Come stabilire il rapporto tra la distinzione come atteggiamento pubblico ed il suo significato (oppressione liberamente esercitata dall'oppressore su se medesimo onde fondare in tal modo l'oppressione del datore di lavoro nei confronti dell'operaio sull'oppressione della cultura nei confronti della natura)? Siamo *noi* a cogliere questo significato oggi, attraverso una totalizzazione diacronica del secolo passato? O erano proprio i «distinti» ad avvertirla come l'al di là comune delle loro pratiche particolari? Al livello *dell'eredità*, la risposta ai due interrogativi non presenta nessuna difficoltà. In primo luogo, la distinzione è ad un tempo *praxis* individuale e serialità. *Praxis* individuale alienantesi alla serialità, e, inversamente, attuazione del seriale da parte di un'invenzione particolare d'ogni individuo. La distinzione d'un certo individuo, infatti, può esistere solo in base all'Altro e per l'Altro : si tratta d'una rappresentazione pubblica (che, all'epoca, s'accompagna di solito ad un'igiene intima molto trascurata) e ognuno si fa distinguere da gente distinta (questa rappresentazione, infatti, non è destinata agli oppressi). Ma la reciprocità è reciprocità di fuga dato che la distinzione non giunge mai da me solo all'Altro solo (né viceversa), bensì giunge sempre dagli Altri, da me in quanto Altro e dal mio

vicino come distinto a giudizio d'Altri, a ciascuno in base all'Altro. E ciascuno, insomma, è distinto altrove nella distinzione dell'Altro. I modi sono qui soltanto «estero-condizionamenti» che permettono di realizzare la distinzione minima come conformità seriale a taluni schemi prefabbricati. A dire il vero, se si volesse tentare uno studio storico della distinzione, in primo luogo importerebbe mostrarne la fonte nelle operazioni individuali di taluni *eredi*, sulla base, appunto, delle condizioni materiali costituite dall'evoluzione del capitale in periodo d'accumulazione e delle trasformazioni apportate alla classe dal fatto che l'essere-di-classe sia un essere-ereditato. Da questo punto di vista, collegherò volentieri la distinzione all'aumento della ricchezza sociale (ovverosia borghese) che permette alla classe dominante di moltiplicare le professioni improduttive e che realizza una liberazione economica dell'industriale (consentendogli di scegliere tra posti di spesa sempre più numerosi). Soprattutto, però, vi scorgo immediatamente la pratica inventata dall'erede che vuole, in pari tempo, affermare contro le classi sfruttate il diritto all'eredità e negare alle antiche classi dominanti il loro preteso diritto del sangue. In realtà, l'erede non può vantarsi né del sangue (non è *nato*) né del merito (altrimenti, perché mai la società non dovrebbe preferirgli questo o quel politecnico?); il suo diritto deve essere un merito che sia nascita ed una nascita che sia merito, insomma un merito non acquisito che giustifica il suo mantenimento attraverso la classe al posto di comando di suo padre. Ma questo merito immediato che lo distingue, egli deve trovarlo in una situazione storica in cui l'essere-di-classe è divenuto quel che era : l'oppressione sistematica, giustificata dal l'oppressione e dallo sterminio anteriori e ponentesi come solo modo di conservare lo sfruttamento come processo pratico-inerte. Del resto, gli eredi non sono così lontani dall'utilitarismo borghese, questa pretesa morale che si fondava semplicemente sulla necessità di reinvestire la maggior parte possibile dei profitti in macchine. La durezza dei padri è ancora nei loro costumi, benché abbiano la possibilità reale di vivere meglio. Perciò la libera *praxis* individuale di distinzione si coglie subito nel suo movimento : la nuova libertà (libertà per il proprietario di aumentare le spese improduttive) fonderà semplicemente la

libera ri-assunzione dell'austerità paterna. Tale austerità, quando il padre o il nonno viveva, era un *mezzo* necessario; ri-assunto senza necessità economica, è un *merito* ma, nello stesso tempo, la si accoglie e la si riattua come una natura-contro-natura, come un'ἐξίς familiare che si trasforma in *praxis*. E la costrizione su di sé si rende immediatamente costrizione sui salariati ; il livello di vita che il padrone s'impone è il limite invalicabile; ad ogni modo è lui a definire i differenti livelli di vita ai differenti gradini salariali. Si tratta qui, dunque, di *un invenzione individuale*, d'una libera pratica ; in realtà, viene delineata e richiesta dalla situazione; basta superare il dato per approdare all'austerità autorepressiva; e in conclusione tutto si rovescia : sarà la libera austerità a fondare il diritto di proprietà dei padri; essi hanno penato nelle angustie perché i figli adottino liberamente l'umanesimo puritano. Con la distinzione, l'erede giustifica l'eredità. Poco importa che questa pratica, così semplice e così sollecitata, si sia generalizzata in base ad alcuni signori esemplari della borghesia o in base a innumerevoli invenzioni locali : solo la Storia e l'esperienza storica possono insegnarla. Quel che conta è che la *praxis* è subito alienata. La *distinzione* come ragione seriale diventa la dittatura dell'Altro. Poc'anzi, era *mia* oppressione sul *mio* proprio corpo; ormai diventa l'oppressione sul mio corpo di tutti gli Altri. La libera invenzione s'irrigidisce in *cani* non appena l'imitazione la propaga e la serializza. La distinzione diventa in ciascuno il diritto che la classe intera ha di ereditare. La sua *praxis* individuale tendeva a giustificare la sua eredità particolare. Ma la giustificazione metteva in causa la classe intera perché ad essa appunto l'erede mostrava i suoi titoli. Quindi, proprio la classe intera, come giustificazione di ciascuno in base a tutti gli Altri, reclama, con un passaggio all'infinito (già operato da ogni erede quando vuol farsi consacrare), d'essere la propria giustificazione come generazione ereditiera. O, se si preferisce, la giustificazione di ciascuno in base a tutti pone il problema della giustificazione di tutti; ma tale giustificazione non è totalizzante: per definizione, essa fa, dell'Altro transfinito (*il borghese erede*), lo scopo della giustificazione serializzata

Solo muovendo di qui possiamo porre il secondo problema, che c' interessa in modo particolare : quando la distinzione è

divenuta pratico-inerte, quando diventa in ciascuno limite inerte della sua *praxis* quotidiana, quando è il sintomo della sua dipendenza seriale, l'individuo distinto ne coglie ancora il significato sociale come determinazione di quel che era, in suo padre, la verità d'uso? Può egli decifrare quel che è davvero soltanto un'operazione individuale che s'aliena nella ricorrenza come azione unitaria della sua classe considerata come raggruppamento pratico ? La risposta non è dubbia : non solo lo può, ma non ha neppure la maniera d'impedirsene. La pratica totalizzante dei gruppi di pressione, ri-assunta nella riflessione, diventa *limite inerte* e *schema direttivo* della sua comprensione; ciò significa che *egli* comprende ogni pratica di classe dunque ogni attività passiva di serialità - sia nella fuga ricorrente (come abbiamo appena visto) sia come tattica d'oppressione organizzata. Occorre che comprenda il suo abito o le sue maniere, in quanto «distinzione» imposta dall'alterità ricorrente, anche in base a quel significato insuperabile e irrigidito che è la pratica organizzata della classe-totalizzazione; non si tratta d'altronde, qui, d'una pratica che si esprima direttamente in una pressione esercitata sulla classe nemica : è piuttosto un fatto ricorrente di consacrazione giuridica. Ma in quanto l'unità pratica della classe-totalizzazione, questo limite inerte, gli impone di chiarire tutto con il radicalismo (rifiuto incrollabile che totalizza una classe-soggetto e l'altra classe come suo oggetto), ogni atteggiamento distinto (il suo o quello d'un Altro) è avvertito come negazione radicale e oppressiva della classe operaia da parte della classe borghese. In ognuno, coglie la sua classe come totalizzantesi sotto forma di cultura e respingente da sé i corpi nel movimento medesimo che tiene a distanza gli operai; in ognuno, scopre e realizza la seguente determinazione totale: il mio corpo non è altro che uno dei miei operai, ciascuno dei miei operai non è altro che un corpo. Sarebbe facile ma perfettamente vano moltiplicare le citazioni e i documenti : è chiaro, a leggere qualsiasi dichiarazione (all'Assemblea, in un giornale, in una riunione di padroni o nella letteratura del tempo), che ogni borghese realizza la sua distinzione come fondamento giuridico dell'oppressione di classe e come tattica interna di radicalizzazione. Semplicemente, la differenza tra la totalizzazione diacronica e la totalizzazione sincronica consiste

qui nel fatto che la prima, situata oggi giorno in un'evoluzione in corso del capitalismo e delle classi, muovendo da metodi di lotta diversissimi, coglie il significato dell'ἐξίς distinta come momento parziale e come privazione, trovando la sua verità solo nello svolgimento ulteriore della lotta; così il significato ritrova un'autonomia negativa e inerte e diventa mistificazione oggettiva, prima di ritrovare il suo vero posto in un movimento che lo dissolverà : mentre la totalizzazione sincronica che, in realtà, qui non esiste e viene effettuata da ciascuno in base ad una falsa unità passata (la nuova nascita) si realizza nell'azione stessa (in ogni pratica distinta) senza parole e senza nemmeno porsi per sé, come pienezza positiva e al di là totalizzante d'ogni momento pratico. L'estrema serietà delle cerimonie distinte non sarebbe neppur comprensibile se non considerassimo ogni officiante come eseguite ogni gesto alla luce d'un al di là informato che è la classe totalizzantesi come oppressione giustificata. Di fatto, tali cerimonie (salotti, inviti a cena, ecc.) non sono mai *prodotte* da gruppi : vi si sostituisce l'atomizzazione provvisoria mediante ricorrenza, in quanto balli, ricevimenti, «serate», ecc., sono altrettanti collettivi. Ma ogni altro considera dei collettivi la ricorrenza circolare di cui fa parte integrante come incarnazione provvisoria seriale della *praxis* di classe come totalizzazione.

L'esempio della *distinzione* ci permette di procedere oltre e di definire quel che si potrebbe chiamare *lo spirito oggettivo di classe*, purché si provveda a togliere al termine *spirito* ogni risonanza idealista e vi si veda solo la sfera di circolazione per i significati. Nella misura infatti in cui una pratica generale come la distinzione - ἐξίς e *praxis* ad un tempo - è *compresa* da ciascuno, nel movimento medesimo che la produce, come momento particolare di un'azione totale (il cui significato, come semplice al di là, *gli si presenta dinanzi*), l'azione totale esiste come al di là inerte di ciascuno e la sua insuperabilità appare in ciascuno come comune. Non immaginiamo tuttavia che essa sfugga all'essere seriale : non un'inerte determinazione può produrre una comunità, neanche qualora si presenti come forma totale; ma solo la dissoluzione comune del seriale produce i significati come unità reali della *praxis*. La sua serializzazione però non la modifica nella sua struttura, poiché è semplicemente il segno della totalità come inerte al di

là d'ogni attività (libera e individuale o passiva).

E, finalmente, nel superamento della ricorrenza, si dà come *totalità altra* delle pratiche di quell'Altro transfinito che è il borghese. Questa opposizione fra seriale e totale ha il solo effetto di creare una tensione contraddittoria nell'unità d'alterità come duplice al di là di tutti i riferimenti. E, siccome il significato-totalità resta l'insuperabile al di là d'ogni pratica, l'uomo gli riferisce non solo la pratica generale (o l'εξίς) di distinzione, ma ogni *praxis* singola, ogni invenzione particolare, ogni rincaro (dell'abbigliamento o d'altro). Queste creazioni effimere o questi avvenimenti rapidi si riferiscono di per sé alla pratica generalizzata e, per suo tramite, alla totalità-limite che fornisce il loro senso completo. A tale livello, e dal punto di vista seriale, è perfettamente indifferente che la creazione sia apparsa qui o là, che vada attribuita a questo o a quello, poiché, ad ogni modo, sarà sempre *l'Altro* ad averla fatta *altrove*. Appaiono delle «espressioni», ogni *Altro* ne fa uso per una stagione, in quanto le ha ricevute dagli Altri o, piuttosto - come ho detto -, esse non si muovono, sono indici di ricorrenza ai quali ogni *Altro* si riferisce; una passeggiata viene scelta : da nessuno, tutti vi passeggiano e poi la si abbandona; un pittore, o un attore, è alla moda e poi non lo è più. Ognuno di questi piccoli eventi seriali è, beninteso, rigorosamente condizionato, nella sua apparente imprecisione. Come pure sono condizionati i «best seller» o quei personaggi che si manifestano con un certo atto, subito alienato nella serie intera, e che, dopo essere stati oggetto d'infatuazione, scompaiono. Quel che importa, qui, è il fatto che ognuna di queste manifestazioni viene riferita da ciascuno alla totalità insuperabile come al senso profondo di cui è una particolare attuazione. E, in un certo senso, ciò non è falso, poiché i responsabili di questi oggetti o di quelle azioni li hanno prodotti in un ambito già polarizzato dalla totalità, che, com'è noto, è poi la classe in quanto si rende negazione radicale dell'Altro. Si costituisce così, come adattamento, nell'ambito dell'Altro, dalla comprensione alla pratica, una permeabilità di tutti i prodotti e di tutte le manifestazioni a tutti gl'individui. Naturalmente, l'oggetto è prodotto in quanto altro (in quanto si tenta di prevedere con il pensiero seriale o di determinare per estero-condizionamento il gusto degli Altri) ed è compreso

e valutato in quanto altro, poiché ognuno l'esamina in quanto piace agli Altri e per rendersi Altro come loro. Ciò vuol dire che la struttura della comprensione come pratica resta immutata, ma che quest'ultima diventa *comprensione altra*.³⁴ Eppure qui *quest'alterità* è, per l'appunto, l'essere-di-classe, onde si comprende *da borghese* un certo quadro o un certo libro. Così, si riafferma la pratica di classe (al di là inerte) e l'oggetto compreso è la mediazione concreta tra l'uno e l'altro. Il risultato non è, *mai*, la comunicazione: non c'è niente da comunicare poiché la comprensione è in ciascuno identica. Piuttosto, si ha una permeabilità circolare e ricorrente di ogni avvenimento di classe a tutti, una *solubilità* di ogni «modo» di classe nella classe-sostanza. Tale classe-sostanza, beninteso, non è nient'altro che l'inerzia d'un rifiuto totalizzatore d'ogni possibilità di vivere per l'altra classe; ma per il fatto stesso che ogni evento (per esempio, la crescente influenza della Chiesa tra il giugno '48 e la fine del secolo) si verifica all'interno di questo limite e vi si radicalizza, esiste una specie di tensione tipica dell'evento borghese : *praxis* o processo, è vissuto, prodotto e compreso come teso verso un limite che di fatto ne costituisce la forza interna d'affermazione e l'efficacia pratica. E siccome questo evento è necessariamente altrove e trasforma *qui* in altrove se compare proprio qui (mentre la totalizzazione, quando è reale e pratica, rende ogni evento locale un *qui*), la totalità inerte diventa - come correlativo dell'essere-di-serie - la determinazione d'un ambito di circolarità omogenea (che è davvero prodotto dalla circolazione delle merci, del denaro e delle persone) in cui l'evento come indice di radicalizzazione è *prodotto* da ciascuno *in quanto Altro* nell'equivalenza d'ogni altrove con ogni qui (nella dissoluzione d'ogni qui in ogni altrove). *Io* mi rendo autore di quell'atto compiuto altrove nella misura in cui lo ri-assumo in un superamento radicalizzante. Infatti, questo tipo di *comprensione-altra* è particolare : sorge come superamento del fatto compreso verso una specie di «conoscenza di terzo genere» di questo fatto medesimo (in realtà, tale conoscenza-miraggio si riduce all'oppressione come rifiuto dell'Altro trascendente) e quindi come superamento dell'individuo comprendente verso la sua appartenenza alla classe-totalità (riducendosi la totalità all'eredità d'un omicidio antico). Se si vuole procedere oltre

nello studio di questo *ambito* (totalizzazione inerte determinante la fuga in alterità), rinvio alle poche indicazioni che ho fornito al livello pratico-inerte dell'esperienza sul pensiero seriale. Conviene semplicemente notare che tale pensiero non manca d'una certa *verità*. Infatti, l'unità del radicalismo, per quanto nell'ambito dell'alterità, implica che i produttori dell'atto o dell'evento (i responsabili diretti) abbiano ben superato la loro pratica particolare e la loro attività passiva nella misura stessa in cui i testimoni altri (responsabili indiretti) hanno operato tale superamento nella comprensione. Comprendere e produrre, nella serialità degli eredi, è tutt'uno ; tanto più che, molto spesso, produrre è riprodurre. E dal momento che abbiamo citato, di sfuggita, il ricorso alla Chiesa, soprattutto dopo il 1871 (ma ricordiamoci della legge Falloux dopo i massacri di giugno), bisogna pur vedere che c'è sempre stato un certo numero di gruppi o d'individui che hanno proclamato cinicamente il senso della manovra, da Thiers a Maurras : una religione per il popolo. E che questo significato-limite (oppressione mediante la superstizione e l'ignoranza in cui si mantiene il popolo) era stato comunicato a tutta la classe borghese. Del resto, lo si ritrova sotto tutte le penne *dopo Waterloo*, a cominciare da quella di Chateaubriand. Esso diventa dunque, come ombra inerte e già antica, un punto di riferimento o, se si preferisce, un'idea (nel senso platonico) ma inerte dei compiti da eseguire *altrove tramite Altri* (il prete, per esempio, incaricato di sostenere l'oppressione militare). Ma, nello stesso tempo, ognuno *come Altro* si rende strumento di quest'idea nel movimento per cui la comprende: *aiuta* la Chiesa; ciò significa che fa donazioni ai suoi rappresentanti locali e che tenta di costituir loro dei poteri come fa il governo. Il che, di solito, è possibile solo se l'industriale medesimo si rende cristiano per primo (per non essere accusato di machiavellismo); in altre parole, la comprensione dell'azione del sovrano e delle dichiarazioni ufficiose è sia che bisogna cambiare il proletariato valendosi del prete *per non* cambiare la borghesia, sia che la borghesia non può evitare il cambiamento se non cambiandosi da sola e fondando la nuova autorità del prete sulla dissoluzione, in essa, del movimento (seriale) di decristianizzazione e sulla comparsa di un'altra ricorrenza

(quella della fede). E tale comprensione è cinica in alcuni : può essere cinica in tutti poiché il significato cinico è già presente come semplice rapporto *diretto* fra le misure prese o considerate ed il significato totalizzato come negazione inerte che le illumina. Ma può *anche* ed *in tutti* essere vissuta nel non-cinismo : tutto dipende dalle circostanze particolari. La necessità d'una religione per il popolo può ricollegarsi ad un sentimento individuale di frustrazione, d'angoscia, ecc. In tal caso, la necessità diventerà necessità d'una religione per l'uomo. Però all'interno di questa uni-versalizzazione, il borghese cristiano riaffermerà l'utilità di classe della fede in maniera *appena* differente : l'operaio che crede è *integrato*, la sua credenza nel paradiso compensa la vanità della sua esistenza terrestre; i cattivi che hanno infettato d'ateismo le classi popolari non solo hanno offeso Dio, hanno anche *necessariamente* aizzato i salariati contro i padroni. Per rendersi conto con quale facilità si passi nel XIX secolo da un significato all'altro, basterà leggere uno dei primi testi che ponga il problema, quello di de Musset nella *Confessione d'un figlio del secolo*. Egli rimprovera alla rivoluzione borghese d'aver decristianizzato la Francia, e vede in tale decristianizzazione - uno dei fattori essenziali del male del secolo (cioè del male borghese, della sua propria inquietudine) e, nello stesso tempo, un colpo dato simultaneamente ai diritti dei miserabili ed all'ordine sociale : i miserabili hanno *diritto* alla fede che promette loro, se la meritano, una felicità eterna. Se la togliete, questa fede, provocherete immediatamente terribili disordini che bisognerà reprimere per salvare la società. Adesso, *questa fede*, l'unico diritto degli sfruttati, è forse, secondo de Musset, la scoperta reale d'una verità religiosa o è solo un'illusione da non dissipare? Nel secondo caso, si sfiorerebbe il cinismo. Ma Alfred de Musset non decide : rimprovera tanto agli atei d'aver ragione quanto a Dio di dar loro ragione con il suo silenzio; considera che c'è equivalenza fra la dissipazione della sua vita e le rivolte operaie : l'una come le altre spariranno se la Chiesa riacquista forza. Questa posizione *media* implica una comprensione totale del *significato di classe* d'una certa conversione o d'un certo atto individuale. Essa può, da un momento all'altro e nello stesso individuo, disgregarsi in misticismo di pura solitudine (per un attimo) o in negatività

esercitantesi sull'individuo stesso (l'etilismo di de Musset è parzialmente dovuto alla «perdita di Dio») oppure disseccarsi fino al cinismo machiavellico : fare di tutto per mistificare i poveri. Ma tutte queste forme dello spirito oggettivo di classe sono equivalenti nel fatto che contengono la stessa decisione di forzare il popolo a credere; e nessuna — soprattutto non la machiavellica - può aspirare ad essere la forma privilegiata, quella che esprime nella sua purezza il rapporto delle pratiche con il significato-limite: infatti, siccome tale rapporto lo si ritrova *dappertutto*, tutte le sue realizzazioni pratiche s'equivalgono. O, se si preferisce, il rapporto : religione per il popolo ↔ pratica d'oppressione, è immediatamente dato, ma come semplice orientamento d'un superamento non determinato; le determinazioni saranno *a priori* equivalenti fino al momento in cui l'una o l'altra si rivelerà più efficace come strumento religioso d'oppressione.

Si scopre senza sorpresa che la *comprensione* degli eredi rende ciascuno di loro permeabile ad ogni pratica *di gruppo* avente lo scopo di mantenere l'oppressione. Di fatto, la sua origine è la verità d'uso della generazione precedente in quanto reinteriorizzata dagli eredi come libero limite della loro libertà. E questa verità d'uso era già colta attraverso l'estero-condizionamento dell'altro da parte dei gruppi di pressione (ed, eventualmente, del sovrano). Ripresa in totalità-limite (obblighi di classe, oppressione come dovere di ciascuno verso l'altro, ecc.) trova la sua determinazione di comunità per l'azione nella classe d'una comunità pratica. E mediante la comprensione dell'azione comune, l'altro si determina come individuo comune nella serialità. Quest'inerte determinazione, ricevuta dall'esterno, non cambia statuto ma si costituisce, nell'alterità, come corresponsabile, nella misura in cui reinteriorizza la *praxis* del gruppo (la rende sua in quanto altra). Abbiamo visto, infatti, lo spirito oggettivo di classe determinarsi sotto forma di *corrente*; in quel caso, però, l'origine era all'infinito. In questa nuova esperienza, cogliamo la serialità manovrata di nuovo dai gruppi, cioè estero-condizionata. La differenza con la generazione precedente sta nel fatto che l'erede, consapevole dell'estero-condizionamento, lo *comprende* man mano che ne diventa l'agente (agendo su se stesso e sugli altri). Se ora vogliamo ritornare al

malthusianesimo francese come pratica d'erede, possiamo capire tutti i dati del problema. Ci domandiamo come tale pratica possa avere un senso comune e avvertito da tutti gli agenti, benché si realizzi parzialmente in gruppi di produzione diversi e parzialmente per serialità.

Alla fine del XIX secolo, l'odio di classe, in Francia, resta ancora vivo e il padronato della terza generazione si vede costituito nella sua unità diacronica e *passata* da due massacri memorabili determinanti da soli un avvenire di sangue. D'altra parte, però, le circostanze materiali sono mutate di pari passo con il processo di sfruttamento. L'industria conosce fino al 1914 un nuovo periodo d'espansione (dovuto ad un complesso di condizioni che gli economisti hanno perfettamente analizzato) : con il risultato d'exasperare la contraddizione tra oppressione e sfruttamento. Abbiamo già visto, infatti, che l'oppressione sorregge e costituisce nell'ambito dei collettivi il processo di sfruttamento. Ma il movimento dell'oppressione tende a comportare lo sterminio degli oppressi se si rivoltano, mentre lo sfruttamento esige la loro conservazione (almeno parziale) in qualità di mano d'opera. Questa contraddizione s'exaspera quando tutta la storia sociale del XIX secolo francese ha prodotto gli sfruttati come oggetto di violenza sanguinosa e, di conseguenza, come possibili soggetti d'insurrezione spietata nel momento in cui l'industrializzazione e la concentrazione determinano l'aumento numerico del proletariato e l'aumento di valore dell'uomo-merce (forza di lavoro). La contraddizione si rafforzerà, dopo la guerra del 14, poiché l'era della macchina specializzata si manifesta cori una nuova squalificazione del lavoro : il padronato guadagna in questa trasformazione nella misura in cui essa tende a liquidare le vecchie strutture sindacali e le pratiche di lotta anarco-sindacalista; ci perde, anzitutto perché il sindacalismo degli ultimi anni d'anteguerra tendeva a reclamarti l'arbitrato dello Stato, il che comportava un controllo dell'apparato sovrano sui sindacati, inoltre perché, se avesse dovuto continuare senza freno, la squalificazione avrebbe prodotto una maggiore omogeneità della classe operaia e l'azione delle *élites* specializzate (relativamente limitate) avrebbe ceduto il posto all'azione delle masse sempre più pericolose per il regime e sempre più profondamente rivoluzionarie. D'altra parte, il

semplice processo capitalista - quando è lasciato autonomo deve giungere alle estreme conseguenze, come lo prova, all'epoca, l'evoluzione degli Stati Uniti : come limitare lo sfruttamento senza limitare i profitti? Questo interrogativo c'illumina : il limite posto dall'esterno al processo non è prodotto dal processo medesimo nel suo svolgimento pratico-inerte. Il quale, anzi, genera, nella sua attività passiva, la produzione di massa, la trasformazione della classe operaia, le intese padronali (trust, cartelli, ecc.), ecc. Il malthusianesimo è una risposta oppressiva e radicale fondata su un rifiuto: i capitalisti francesi rifiutano il libero svolgimento del processo per salvare la loro classe. Tale rifiuto è già presente, come limite-inerte d'ogni mutamento; può apparire nella forma d'una determinazioni *a priori* dello spirito-oggettivo, oppure come uno schema immediato per la comprensione dell'Altro da parte dell'Altro e per la sua radicalizzazione. Questo limite imposto all'industrializzazione ha il senso di un'oppressione : vuole contenere l'aumento della popolazione operaia e, se è possibile, invertire il senso del movimento demografico per diminuire il pericolo delle concentrazioni; mira insomma ad arrestare le trasformazioni in corso della classe operaia sotto l'influsso dei mezzi di produzione, in modo da mantenere in essa settori eterogenei e da contrapporre tali settori con conflitti d'interesse; la classe borghese rifiuta così d'assumere la sua funzione storica (macchina specializzata ↔ sfruttamento-produzione di massa) e cerca d'impedire, nei limiti delle sue possibilità, l'elevazione del livello di vita medio. Ciò significa, infatti :

1) che la classe dominante intende esercitare un rigoroso controllo delle nascite nella classe operaia. Di fatto, malgrado l'ipocrisia ufficiale, i co-niugi operai sono costretti, tra le due guerre, a inaugurare le pratiche malthusiane. Capiamo il senso dell'esempio citato più sopra. Ho detto che l'operaia che abortisce esegue da sé la sentenza che la borghesia ha pronunciato su di lei. Capiamo, infatti, che è *una sentenza*. La violenza abortiva che s'esercita ad un tempo sul ventre d'una donna e su una vita, è quella della società borghese : l'operaia stessa, l'amica che la soccorre e, eventualmente, la levatrice, trovano questa violenza (come furore e disperazione) interiorizzando l'impossibilità *concertata* che una famiglia

operaia possa soddisfare ai bisogni d'un figlio supplementare. Poiché il processo economico, conducendo alla produzione di massa, determina un aumento della richiesta di mano d'opera, l'arresto del processo, per mantenere la mano d'opera sotto la minaccia continua della disoccupazione e per renderla come sempre un po' eccedente rispetto alle offerte d'impiego, *si risolve nell'esercizio oppressivo del diritto di vita e di morte*. L'oppressione si completa, beninteso, per l'atteggiamento delle classi dominanti di fronte alla mortalità operaia : è noto che ogni società decide dei suoi morti. Ma essa ne decide al livello delle classi superiori (sia con il sovrano - politica generale, bilancio, miglioramento delle condizioni di lavoro, igiene - sia con la classe-serialità - disposizione dei locali, igiene, leggi protettive, sforzo per eliminare il pericolo di morte o le malattie professionali). Ciò significa che il padronato francese - nella prospettiva storica d'una lotta sanguinosa, mai dimenticata, la cui resurrezione è sempre possibile - procede, dopo i disordini del '19, ad uno sterminio preordinato della classe operaia con le nascite che impedisce e con le morti che decide di non impedire.

2) Questa pratica non può venir scissa dal rifiuto di allargare il mercato. Appunto perché la produzione *resta la stessa*, il rifiuto dell'industria d'assumere lavoratori nuovi converge con l'impossibilità provocata e mantenuta per la famiglia operaia d'avere un figlio in più. Se affrontiamo il secondo aspetto della pratica oppressiva senza preoccuparci delle interpretazioni aberranti della legge di pauperizzazione recentemente fornite, se le manteniamo, *come fa anche Marx*, un significato relativo e se riconosciamo l'indubitabile evidenza che l'industrializzazione eleva il livello di vita di tutti, bisognerà allora pur riconoscere la verità che l'economismo ci nasconde : solo con una pratica deliberatamente oppressiva la borghesia francese mantiene un livello di vita *anormalmente basso* (cioè in contraddizione con le conseguenze pratico-inerti della seconda rivoluzione industriale e con il livello di vita degli altri paesi di capitalismo «proredito»). Essa opprime il complesso della popolazione per incatenare la classe operaia.

3) In tale *penuria provocata* (ossia nell'intensificazione deliberata della penuria come forza negativa), le

contraddizioni tra gli operai come venditori individuali della loro forza di lavoro, già superate dalla pratica sindacale, sono trasformate in contraddizione tra *ambienti* operai (operaio professionale contro operaio specializzato, operaio funzionario contro operaio dell'industria privata, operaio a salario mensile contro operaio pagato «a cottimo», ecc.) e i sindacati, coprendo tali divisioni con la loro sovranità in via di pietrificazione, diventano di per sé agenti di disunione per la classe operaia. Ma, questa violenza disintegratrice, deriva loro dalla pratica padronale. I loro conflitti restituiscono nella classe operaia la forza oppressiva che mantiene le divisioni arrestando il processo economico. L'oppressione consiste qui nel perpetuare dissensi provvisori perpetuando la *situazione* francese. E' il «dividere per regnare». Abortiva, affamatrice e seminatrice di divisione, la classe borghese continua il massacro. Gonfia arbitrariamente il terziario - già pletorico - a spese del secondario per accentuare la tensione di classe fra impiegati e proletari. Riduce la classe nemica all'impotenza, cioè a realizzare il suo essere-di-classe come la condanna pronunciata dal nemico.

Quest'oppressione radicale, è evidentemente *la totalità di classe come praxis* e come significato insuperabile dell'operazione d'ogni proprietario. In questo senso, si può dire che l'oppressione nella sua nuova forma s'autodefinisce, per ciascuno in quanto Altro (in quanto alienante la propria operazione) in base alle circostanze nuove e come esigenza rigorosa : poiché ci vuole un adattamento permanente e controllato del proletariato alla produzione (e della produzione al proletariato), lo sterminio repressivo non può effettuarsi con massacri : i salassi discontinui e brutali non hanno il valore d'un riequilibrio costante e d'una diminuzione progressiva della classe operaia. Occorre evidentemente un salasso permanente e controllato. E soprattutto, siccome il passato storico della classe operaia le conferisce una temibile esperienza di violenza e — di conseguenza — una violenza eguale ma potenziale, il *radicalismo* francese continua a definirsi come impossibilità di mutamento, come obbligo di mantenere lo *statu quo*. Proprio in questa prospettiva teleologica *tutti* i padroni intorno al 1930 interpretano tutte le pratiche padronali degli *Altri*. Sennonché abbiamo mostrato

esigenze contraddittorie ma non la *praxis* che supera tali contraddizioni. Come mantenere ed accrescere il tasso degli utili, se si riduce a zero il tasso d'aumento della produzione?

Ho spiegato altrove quale soluzione offra il malthusianesimo : la grande industria aumenta la produttività senza aumentare la produzione; riduce così i costi e la mano d'opera. Ma conservando i miserabili mercati francesi -senza curarsi di trovare altri sbocchi - stringe patti più o meno clandestini con i venditori al minuto che il suo malthusianesimo conserva e che producono le stesse merci a costi più elevati : la grande industria allineerà i suoi prezzi su quelli di queste piccole imprese scadute la cui esistenza stessa deteriora progressivamente l'economia francese. L'oppressione, qui, assume la forma d'una duplice mistificazione : di fronte al pubblico, le piccole imprese fungono da copertura alle grosse ditte che s'assicurano profitti considerevoli vendendo al prezzo *più elevato* (quello che è *il più basso* per il commerciante al minuto) ciò che per loro è *meno caro*; aumentando la produttività individuale (acquisto di macchine perfezionate, razionalizzazione, premi di rendimento, ecc.) pur mantenendo la produzione ad un livello costante, gl'industriali obbligano l'operaio a rendersi agente di sterminio controllato nella sua propria classe : *per causa sua*, infatti, per i suoi sforzi volti a guadagnare il salario più elevato che gli sia possibile, e quindi per elevare le norme del proprio lavoro, la possibilità per un lavoratore qualunque di trovare lavoro o no nella totalità dell'industria francese è rigorosamente determinata nell'ambito dell'alienazione seriale. E, senza dubbio, in tutte le fasi del capitalismo, l'assunzione d'un operaio rappresentava negativamente per un Altro la possibilità di non trovare lavoro (tranne in periodo di pieno impiego, ossia in circostanze ben definite ed in momenti particolarissimi). Ma si trattava d'un semplice truismo, e l'operaio come merce-inerte (prima ancora d'aver cominciato il lavoro) eliminava un altro uomo-merce. Nel caso del malthusianesimo, la mistificazione porta l'operaio a sopprimere da sé, a sua insaputa, la possibilità di lavorare e di vivere per un *Altro* qualsiasi della classe operaia, in quanto, anziché avere l'effetto -come in una produzione di massa non frenata - di sviluppare la produzione medesima e d'aumentare indirettamente i bisogni di mano d'opera d'un'industria in

pieno rigoglio, il suo libero adattamento organico ai compiti e alle norme, oltre che alle nuove macchine, si esprime necessariamente per il padronato in una diminuzione del bisogno di mano d'opera.

Tale dunque è l'*invenzione*. Con ciò, intendo la pratica reale che ha risolto le contraddizioni moderne fra oppressione e sfruttamento, fra *statu quo* e profitti, a detrimento della classe operaia e della popolazione francese tutt'intera. Che sia oppressiva, nessuno lo metterà in dubbio. O piuttosto l'oppressione è data anzitutto come rifiuto radicale d'ogni mutamento. All'interno di quest'obbligo totalizzante, gruppi economici hanno fatto ricorso al malthusianesimo come mezzo *per loro* (per questa o quella grande organizzazione industriale) di sottomettersi all'esigenza di classe, e soprattutto di assicurarsi il controllo dei loro operai. Anche qui, tutto è molto chiaro : si tratta solo di trasformare in *pratica* una determinazione già iscritta nel pratico-inerte. Però questa pratica di certi gruppi è diventata pratica di classe, impegnando tutti gli altri gruppi (o individui) in quanto altri, solo perché s'è presentata come immediatamente decifrabile nell'ambito seriale dello spirito oggettivo di classe, e perché ognuno l'ha compresa superandola verso la negazione radicale come insuperabilità e come fine comune della classe totalizzata (e d'ogni gruppo e d'ogni persona). Ma tale comprensione è necessariamente produzione *laggiù* dell'azione altra in quanto ciascuno, come Altro, è l'Altro che la produce, e riproduzione *qui* (vale a dire in quegli altrove in cui è il mio Essere-Altro per gli Altri) in quanto ciascuno è responsabile della classe (del rifiuto radicale come limite da non valicare mai sotto pena di tradire la classe medesima) attraverso e per tutti gli Altri. Nessuna cospirazione, nessuna deliberazione, nessuna comunicazione e nessun raggruppamento comune, eccettuato il caso dei gruppi potenti che hanno inventato e inaugurato la pratica. Tutto è avvenuto serialmente ed il *malthusianesimo* come processo economico è serialità. Ma ogniqualvolta la cosa è possibile, l'operazione d'ogni gruppo locale o d'ogni individuo riproduce liberamente il movimento di comprensione e, spesso, non si distingue da esso. Ricadiamo quindi nel caso precedentemente esaminato della responsabilità collettiva. Infatti, proprio la comprensione del

malthusianesimo degli Altri e l'adattamento deliberato (e non soltanto subito) della produzione *qui* (per esempio, come produzione d'oggetti di consumo immediato) alla produzione *laggiù* e *dappertutto* (produzione malthusiana nelle industrie estrattive, nelle fabbriche di strumenti di lavoro e, in sostanza, dappertutto) diventa, nella sfera dell'Altro, il malthusianesimo di ciascuno: ciascuno prevede il malthusianesimo degli Altri in quanto deve condizionare la propria produzione, e condiziona il malthusianesimo stesso in quanto regola in anticipo su di esso la propria produzione (e i bisogni che questa produce). In base a tale circolarità, ogni industriale od ogni gruppo d'industriali *fa* il malthusianesimo e, nello stesso tempo, lo coglie *altrove* come processo a cui bisogna adattarsi; il malthusianesimo di ciascuno è *indotto*: non posso produrre di più perché mancherei di materia prima, di strumenti di produzione, ecc., e, in definitiva, di clienti. Ma, insieme, è induttore: io sono l'Altro su cui l'Altro regolerà la sua produzione. *Contemporaneamente*, il semplice adattamento di ciascuno al malthusianesimo circolare, come comprensione pratica del malthusianesimo-*praxis*, è un atto d'oppressione dappertutto: ognuno) limita artificialmente la produzione o il suo tasso d'aumento con libere pratiche di violenza attraverso le quali appaiono due significati inerti, uno in lateralità («bisogna pur che mi adatti all'altro»), l'altro come limite totalizzato («capisco il senso dell'operazione e vi contribuisco per imperativo di classe») e come al di là compreso d'ogni viva operazione. Determinato dalla *praxis* deliberata (ma ancora prudente) di gruppi induttori, il malthusianesimo come accasciarsi circolare della produzione (nel senso che ogni produttore regola sia con la produzione sia con i salari che dà la *produzione sociale*) è realizzato e continuato, come processo, dalla comprensione sollecita dell'azione originaria, cioè dalla sua riproduzione come limite brutale del potere d'acquisto, e dunque della possibilità di vita dei salariati. Il malthusianesimo è oppressione in quanto il limite imposto *a priori* dalla fabbrica alla sua produzione si definisce per gl'industriali in base al limite oltre il quale la propria classe non sarebbe più possibile, vale a dire in base al limite che la sua classe impone all'altro *per oppressione*. Il malthusianesimo è *praxis*-processo nella misura in cui la singolarizzazione storica

della *praxis* d'oppressione implica necessariamente modificazioni pratico-inerti nel processo di sfruttamento. Naturalmente, esistono altre oppressioni e precisamente nei paesi che hanno conosciuto l'oppressione di classe senza guerra civile (paternalismo e neopaternalismo, *Human Engineering*, ecc.) : esse si sviluppano in base a circostanze date, su condizioni di produzione e relazioni di forza parimenti date, in prospettive che i tecnici e le relazioni di proprietà hanno in parte trasformate. Non si tratta di descriverle qui (e nemmeno di mostrare lo sforzo, anche in Francia ed in taluni settori dell'industria, di realizzare insieme la liquidazione del malthusianesimo, la deconcentrazione ed il neopaternalismo). Qui vogliamo soltanto indicare che le pratiche individuali di *lotta* (all'interno d una società data, di un'organizzazione, ecc.) sostengono necessariamente il processo marginale e circolare di sfruttamento. E che l'oppressione particolare si autocomprende, nella pura innocenza, come condizionata dappertutto altrove (non sono io, sono gli Altri, io sono davvero costretto a chiudere quest'officina) e, nella buona coscienza unitaria, come realizzazione *qui* dell'essere-di-classe insuperabile, in quanto la *praxis* singola s'inscrive in una pratica imperiosa e totalizzata.

Ho citato l'esempio del malthusianesimo nell'intenzione di mostrare il senso *minimo* che deve avere la *lotta fra le classi* perché si possa scrivere che è il motore della Storia (anziché limitarsi a dire che tale motore sta nel processo economico e nelle sue contraddizioni oggettive). In realtà, tutto è già qui : sebbene la nostra esperienza dialettica, malgrado i suoi primi avvicinamenti al concreto, sia ben lungi dal termine, è lecito dire sin d'ora (senza neppure aver incontrato il fatto storico, se non come semplice temporalizzazione irrigidita nel passato e superata) che troveremo forse qualcosa come un senso all'evoluzione delle società e degli uomini se ci rendiamo conto del fatto che i rapporti reciproci dei gruppi, delle classi e, in generale, di tutte le formazioni sociali (collettivi e comunità) sono *fondamentalmente pratici*, vale a dire che si realizzano attraverso azioni reciproche d'aiuto, di alleanza, di guerra, d'oppressione, ecc., qualunque sia d'altronde il tipo e il modo di realizzazione di tali azioni (abbiamo visto la complessità della pratica oppressiva, che non ha cessato di evolvere con la

Storia e con il processo). Che, in talune circostanze, la *reificazione* sia uno dei risultati (in alterità) di questa relazione pratica tra molteplicità - strutturate o no - che essa s'interiorizzi dappertutto come esteriorità assoluta delle relazioni umane, nelle classi oppresse, nelle classi d'oppressione, e, proprio in conseguenza di ciò, che possa esserci nel rapporto che unisce le molteplicità (alleate o combattenti) un'inerzia indotta, un'esteriorità interiorizzata che tende di per sé alla reificazione, è una necessità o piuttosto è la necessità stessa in quanto scoperta dell'alienazione universale in seno alle molteplicità pratiche di cui la materialità inorganica è mediazione. Se però si dovessero ridurre le relazioni fra molteplicità pratiche a semplici determinazioni contraddittorie prodotte - simultaneamente o no - dallo svolgimento d'un processo; se si dovesse, per esempio, considerare che il proletariato è il futuro distruttore della borghesia per il semplice fatto che la diminuzione progressiva del capitale variabile e l'aumento del capitale fisso, incrementando la produttività dell'operaio e riducendo il potere d'acquisto globale della classe operaia, determineranno, di crisi in crisi, la catastrofe economica in cui sprofonderà la borghesia, si finirebbe per ridurre l'uomo a puro momento antidialettico del pratico-inerte. La nostra esperienza ci ha insegnato, invece, la duplice determinazione della *praxis* costituita che, a tutti i livelli e persino nel gruppo (appena cessa d'essere in fusione), si caratterizza per una fuga laterale, ossia per forme diverse d'inerzia, d'alterità e di ricorrenza, e che *in pari tempo* e *anche nel collettivo* conserva il carattere fondamentale di operazione dialettica trasformando il campo pratico con una riorganizzazione *comprensibile* dei mezzi in base ad un fine e intendendo il fine come determinazione oggettiva del campo delle possibilità future in base a bisogni, pericoli, «interessi», ecc., condizionati dal complesso delle circostanze anteriori. Lungi dal poter dire che la *praxis*, come azione d'una molteplicità, sia un'opacità in seno alla razionalità dialettica, tale razionalità esige, invece, la priorità fondamentale della *praxis* costituita sull'Essere e persino sull'ἔξις, appunto perché tale razionalità in se stessa non è nient'altro che la *praxis* del molteplice in quanto sostenuta e prodotta dalla libera *praxis* organica. Senza la *praxis* costituita,

tutto si dissolve, anche l'alienazione, poiché non c'è più niente da alienare, anche la reificazione, poiché l'uomo è cosa inerte per nascita e perché non si può reificare una cosa. Ciò non significa che non occorra distinguere, accuratamente e caso per caso, *praxis* individuale, *praxis* comune e costituita, e *praxis-processo*. Ma ciò significa che le tre modalità dell'azione umana si distinguono in se medesime dal processo pratico-inerte e lo fondano. È anche possibile — e l'abbiamo appena mostrato — che il medesimo svolgimento possa essere considerato simultaneamente come *praxis* (oppressione) e come processo (sfruttamento) e che il processo condizioni ad ogni istante la *praxis* (la crisi economica degli ultimi anni della monarchia di luglio come malattia infantile del capitalismo condizionante per la classe borghese l'urgenza della repressione e il suo carattere confessato di guerra civile). Tutto ciò, purché si prenda la precauzione di definire i modi di razionalità che s'impiegano, resta perfettamente intelligibile a *condizione* di dissolvere finalmente la Ragione analitica e la Ragione economica nella dialettica costituita o, il che è poi lo stesso, di riprendere sempre in circolarità le trasformazioni e le incarnazioni della *praxis* e di mostrarne le alienazioni, a tutti i livelli, come una serie di necessità di cui essa è, insieme, vittima mistificata e sostegno fondamentale. Reificate o no, a qualunque molteplicità questi uomini appartengano, le loro relazioni individuali e comuni sono *anzitutto pratiche*. Mediate o no, si tratta fra loro di reciprocità. E tale reciprocità può essere quella di un'alleanza o d'un conflitto. E' senz'altro esatto che, in una società in cui una certa classe possiede gli strumenti di lavoro e in cui le classi lavoratrici ne fanno uso per produrre merci contro un salario, *le mediazioni tra gli uomini sono costituite* dalla materia e dall'oggetto pratico-inerte. E ciò è chiaro anche nell'esperienza, poiché a prescindere dalle insurrezioni e dai massacri la pressione di ogni classe sull'altra si manifesta nel suo rapporto con le macchine: l'importazione nel 1830 di macchine inglesi per i filatori francesi, o quella di macchine semi-automatiche americane intorno al 1913, ecco una determinazione del proletariato da parte dei padroni (diminuzione dei salari, squalificazione); la distruzione delle macchine (come reazione incontrollata d'un proletariato ancora incosciente di se stesso), o l'occupazione delle fabbriche

nel '36 (come invenzione d una tattica appropriata ad una situazione nuova), ecco dei tipi di resistenza operaia. Ma la presenza permanente di forze dell'ordine è la vera ragione di questa rottura apparente di contatto : quando vengono scavalcate, padrone e operaio si trovano di fronte senza intermediario. L'oppressione, come *praxis* fondata sull'esistenza di forze armate, consiste appunto nell utilizzare questa violenza a riposo (senza scatenarla, se è possibile), affinché le relazioni antagonistiche restino al livello della macchina, ovverossia del pratico-inerte, della necessità, ecc. E la risposta operaia, quando è possibile, è violenza antirepressiva e organizzata: lo sciopero è violenza, l'ho mostrato altrove poiché si presenta come rottura di contratto. Si tratta naturalmente d'una violenza esercitata contro la violenza ma, nell'ambito della democrazia borghese, appare - anche a partire dal momento in cui è legalmente ammesso come *la prima violenza*. Tale violenza è un atto: non sulle macchine ma sul padrone stesso (e, tramite lui, sulla classe nemica) in quanto s'identifica ai suoi interessi (alienazione) e in quanto è capace, in questa prospettiva, d'una rivalutazione pratica delle forze in gioco, dei rischi corsi e delle concessioni possibili. Infine, è un'invenzione, poiché assume forme differenti attraverso lo sviluppo storico del processo ed i mutamenti che condiziona nella classe operaia. Dal presente punto di vista e in parallelo con l'esempio del malthusianesimo, si potrebbe mostrare come gli scioperi del '36 siano stati una propagazione seriale e un'azione antirepressiva della classe operaia. Dopo anni di recessione e di repressione, la presenza dei partiti popolari al governo crea dappertutto l'equivalente della totalità di classe come al di là inerte dell'operazione. Ma invece d'una negazione stereotipata, l'operaio coglie il futuro della sua classe e il suo proprio futuro tramite essa come l'aprirsi del campo dei possibili, cioè come *avvenire da fare*. È, dopo la compressione degli anni anteriori, la determinazione della pratica futura come *libertà comune*. In questo clima, appaiono i primi scioperi: non sono immediatamente imitati, a causa del mezzo silenzio imbarazzato della stampa di sinistra: ma non appena gli organi socialisti e comunisti sono costretti a rivellarli, il movimento si propaga a tutta la Francia. Orbene, si tratta, evidentemente, d'un movimento di serialità. Certo,

l'occupazione d ogni fabbrica rappresenta la dissoluzione della serie a vantaggio d'un gruppo giurato. C'è tuttavia serialità dei gruppi nella misura medesima in cui le circostanze materiali della nuova pratica separano ogni gruppo di occupanti da ogni Altro non solo per via della distanza ma per le mura della fabbrica occupata. Il fatto, però, che la comprensione della nuova pratica *sia radicale*, corrisponde alla classe totalizzata come radicalismo della comprensione. Anzitutto perché non si distingue dalla produzione, da parte di ciascuno, del gruppo particolare; poi perché si autorivela nell'alterità seriale come la nuova tattica e perché definisce nel suo movimento reale le condizioni materiali che supera (lotta contro l interscambiabilità astratta degli operai specializzati) e il senso del superamento come compensazione delle strutture di debolezza con la riorganizzazione dei mezzi di combattimento (trasformazione degli scioperi nella loro costituzione pratica, ecc.). Infine perché coglie la ristrutturazione dell'azione in base all'aprirsi indefinito del campo dei possibili. Rispetto alla radicalizzazione della classe di sfruttamento, questa comprensione radicalizzante è la sola radicalizzazione viva e vera poiché presenta la totalità della classe sfruttata nella prospettiva d'un compito infinito: la realtà, che, sino allora, era solo la necessità di vivere l'impossibilità di vivere, diventa la realizzazione pratica *da tentare* d'un mondo in cui l'impossibilità della vita umana sia il solo impossibile. E tale realizzazione è sia *totalmente* presente come il senso complesso del Fronte popolare e dell'occupazione delle fabbriche (occupare la fabbrica, per il personale, è farsi determinare, infine, nel presente dall'avvenire come libertà comune e non più come destino), sia l'al di là infinito, per ciascuno, d'ogni gesto e, per il gruppo intero, la costituzione, in base all'avvenire da fare, dell'operazione presente *come un inizio*. Tutti ricordano che il movimento d'occupazione s'accompagna, almeno in principio, con la destituzione della sovranità sindacale. Perciò ogni unificazione istituzionale e organizzata della classe, ogni tentativo di trasformare la tattica contagiosa dei gruppi in strategia di classe era perfettamente impossibile. Così non è lecito paragonare la classe operaia - benché la serialità fosse dappertutto in fusione - ad una comunità pratica : c'è dissoluzione delle serie d'individui e costituzione d una

serie di gruppi. E, da questo punto di vista, cioè dal punto di vista dell'insieme di classe, ogni *praxis* organizzata d'occupazione, in ogni luogo, sostiene un processo che condiziona come Altro ogni gruppo mediante gli Altri. Rimane vero tuttavia : 1) che ciascuno in seno ad ogni gruppo scopre lo spirito oggettivo di classe come la permeabilità d'ogni impresa comune alla comprensione; 2) che ciascuno coglie la sua totalità di classe come temporalizzazione infinita, ossia come vero compito (mentre l'inerte totalità degli oppressori è per questi illusione) e come libertà comune; 3) che, come *praxis*-processo, le occupazioni (contagiose e, insieme, realizzate da libere comunità giurate) trovano unità-pratica nella recettività dell'altra classe, in quanto questa *subisce* come negazione totalizzante l'arresto completo della produzione (è una contro-violenza oggettivantesi nell'altra classe).

In quest'ultimo senso, si potrebbe dire (riducendo, per semplificare lo schema, le classi al numero di due) che ciascuna trova unità nell'Altra e sotto una duplice forma in continuo squilibrio, cioè come minaccia unificante di sterminio e come totalizzazione sovranamente totalizzata dall'atto-processo che trova unità nell'oggetto totalizzato. Orbene, la contraddizione di queste due unità (negativa e positiva, subita e prodotta), il suo svolgimento temporale, la tensione interna che determina e la reciprocità di questa esistenza-fuori-di-sé-nell'altro sono intelligibili soltanto nel e per il rapporto pratico e vissuto di reciprocità antagonistica. Infatti l'oggettivazione d'una *praxis*, quanto più avviene nell'ambiente ostile e attraverso l'organizzazione e la riorganizzazione dei gruppi nemici (ci sia o no, per altri versi, una serialità di questi gruppi), tanto più differisce da ogni oggettivazione che avvenga attraverso determinazioni fisico-chimiche della materia inorganica o modificazioni d'un collettivo (mediante un lavoro esercitato sull'impotente inerzia di serialità) : essa è infatti *subita* e *ri-assunta*. Per esempio, l'unità della classe operaia è afferrabile per essa, attraverso la condotta padronale, al momento degli scioperi del '36, vale a dire - all'incirca - attraverso gli accordi Matignon. O, se si preferisce, l'azione del vinto, in quanto libera e totalmente costretta (o pretesa), determina, con la libera sottomissione e attraverso tale libertà, la libera unità del vincitore. La classe operaia vittoriosa è

davvero una in questa esigenza-costrizione, che è sostenuta e prodotta come suo limite dall'azione padronale. La classe operaia è qui reinteriorizzazione totalizzante della propagazione seriale degli scioperi da parte dei delegati qualificati del padronato. È tale *per se stessa* e non per il padronato poiché importa poco che il padronato creda all'unità reale della classe o s'immagini di cedere ad una burrasca passeggera; poco importa che tenti d'evitare la rivoluzione sociale o che faccia concessioni provvisorie nella prospettiva di riprenderle ad una ad una più tardi. Quel che conta è ciò che fa, ed è proprio *praxis* reale di sottomissione a far sì che il proletariato si autodesigni come unità e come potere. Tale è l'unità prodotta dalle operazioni seriali e che ritorna a costituirle in sé e per se medesime come *praxis* unificata di classe attraverso la mediazione dell'Altro. Ma l'altra unità (come perenne unificazione in corso e come rischio d'essere sterminata o ridotta all'impotenza e modellata come collettivo maneggiabile secondo leggi pratico-inerti) si manifesta sempre - anche nel momento delle provvisorie sconfitte - come iniziativa già rinasciente dell'altra classe e come libera *praxis* i cui mezzi ed i cui obbiettivi immediati sono ancora ignorati o si rivelano pian piano : smobilitata troppo presto dai sindacati e dai partiti associati, la classe operaia sin dal '37 avverte ad un tempo la sua unità sovrana di soggetto nelle pratiche che impone al padronato ed il rischio d'essere sovranamente totalizzata negli indizi inquietanti e sempre più numerosi che rivelano come il padronato raccolga le forze per un'azione sorniona e non controllabile (rialzo dei prezzi, ecc.). A questo livello, infatti, la *praxis* padronale è colta come determinazione della classe operaia attraverso e mediante la sua impotenza seriale, e la classe si trova designata come se tale impotenza fosse prodotta dalla *praxis* padronale medesima. È il rapporto di forze che determina ad ogni istante la tensione tra l'unità-potere della classe-soggetto e l'unità-impotenza della classe-oggetto. Ad ogni modo, però, la duplice e contraddittoria unità *viene ad ogni classe dall'Altra*, e la sua tensione è proporzionale ai rischi oggettivi dell'impresa presente, cioè la relazione tra due possibili estremi : la vittoria totale e la totale sconfitta. Abbiamo già visto come la totalizzazione oggettivante (progetto di sterminio come unità in base alla *praxis*

totalizzante d'annientamento) giungesse ad ogni serie muovendo dal gruppo nemico e producesse da sola una dissoluzione della serialità in gruppi in fusione. La serie infatti coglie mediante ogni Altro la sua totalizzazione negativa come totalmente subita (pratico-inerte), mentre, nella realtà, la sconfitta è parzialmente subita (massacri del giugno '48) e parzialmente reinteriorizzata e riprodotta da liberi comportamenti richiesti e inevitabili. Così la classe è sovrastata dal suo essere totalizzato di collettivo in quanto può sempre essere prodotto dall'Altra in quanto essa lo riceve nella serialità; ma, in realtà, le sue sconfitte si temporalizzeranno in essa e per sua opera attraverso comportamenti co-muni (di sottomissione, di falsa morte, ecc.) che saranno tenuti in suo nome da gruppi o dal gruppo sovrano, se esiste.

Si può capire, in tal senso, che l'unità di due classi in lotta è un fatto di reciprocità antagonistica e che quest'unità contraddittoria di ognuna nell'Altra è suscitata dalla *praxis* e da essa sola. In altri termini, è possibile concepire come pura ipotesi logica e formale un Universo in cui le molteplicità pratiche non si costituiscano in classi (per esempio, quello di cui la *penuria* non fosse il rapporto fondamentale dell'agente pratico con l'ambiente circostante). Ma *se le class/ esistono* bisogna scegliere : o verranno definite nell'inerzia come strati della società la cui sola unità sia la compatta inerzia che ci rivelano gli spaccati geologici; *oppure* la loro unità mobile, cangiante, precaria, inafferrabile e tuttavia *reale*, deriva loro dalle altre classi in quanto ciascuna è collegata a tutte le altre da una reciprocità pratica di tipo positivo o negativo. E nell'ipotesi astratta che abbiamo scelto (due classi e reciprocità negativa) tutto si disperde all'infinito - *in primo luogo* il pratico-inerte medesimo - se l'unità di ciascuna non è suscitata direttamente della *praxis* dell'Altra e non si realizza attraverso la sua propria *praxis* come sua azione reale sull'Altro. Ciò significa che l'unità di ciascuna è dipendente dall'unità dell'Altra e soprattutto che questa dipendenza non deriva da non si sa quale magia dialettica ma da un progetto reale di violenza che integra a sé l'altra unità come fattore pratico della propria unità.

Abbiamo considerato due classi. In entrambe abbiamo constatato l'esistenza di tre tipi concreti di molteplicità : il

gruppo-istituzione o sovrano; i gruppi di combattimento (o di pressione o di propaganda, ecc.); la serialità. Abbiamo constatato in primo luogo - per ambedue le classi - che ogni tipo di molteplicità era la mediazione e il significato totalizzante delle due altre, il che c'induce a vedere l'unità di classe non come l'assemblamento d'inerti molecole per gli sforzi d'un sovrano istituzionalizzato, bensì come la circolarità d'un movimento di mediazione, con rovesciamenti tali che anche la serialità, malgrado il suo essere-precario, diventa l'unità mediatrice del gruppo sovrano e dei gruppi giurati. L'unità, abbiamo detto, è, a tutti i livelli, *nella mediazione* che essa esiste; e la circolarità delle mediazioni si esprime in una simultaneità circolare e in un movimento ciclico delle unità : là prima tende a rimoltiplicare l'unità, il secondo le conferisce la sua verità dialettica che è la *temporalizzazione*. Sennonché la temporalizzazione dialettica e pratica non può aver senso né realtà effettiva se non è *azione reale* e tale azione reale non può esistere se la sua urgenza non le viene dalla situazione in quanto definita dall'azione dell'Altro. Essa è dunque *reazione* ad un'azione della classe avversa volta a totalizzarla come oggetto inerte. Ma la reazione la conduce inoltre a sentirsi nel sintomo di tensione rappresentante la sua unità contraddittoria (soggetto-oggetto) *proprio nel nemico*, attraverso i significati che ha prodotto in esso e mediante la reinteriorizzazione delle sue pratiche. Se, per esempio, la classe, nel corso d'una battaglia vinta, avverte la sua libertà come l'inerte limite che attraversa la libertà dell'Altro, solo tramite la circolarità delle mediazioni sintetiche essa si auto-avvertirà come libera unità comune, vale a dire che la libertà sintetica della *praxis* vittoriosa sarà pure unità delle mediazioni unificanti. Tale unità però (il sovrano come il gruppo, la serie come il sovrano, attraverso la loro diversità di struttura, rinviano alla sovranità della *loro* classe sull'Altra) è necessariamente *nell'Altra* poiché è, insomma, la falsificazione e l'alterazione della sua libertà. Perciò la classe è collegata alla sua unità trascendente dalla mediazione dell'altra classe. È *una* fuori di sé nella libertà sottomessa dell'Altro.

Ma abbiamo mostrato anche, come spirito oggettivo di classe o condizione d'una permeabilità della classe a se stessa, il processo seriale di comprensione radicale in quanto

riproduce le condotte di classe in base ad una totalizzazione radicalizzante. Questa totalizzazione rappresenta l'essere-di-classe in quanto limite, ossia come negazione dell'Altra. E tale negazione non è solamente inerzia, ma è la rimanenza come particolarizzazione passata d'una certa storia di classe, ossia di certi atti e delle loro ipoteche sul futuro. Orbene, proprio questa pratica superata crea l'impossibilità inerte di cedere (il *limite* da non superare) *nella misura in cui* ha prodotto nel passato l'altra classe con la sua storia (come unità inerte della sua temporalizzazione temporalizzata e delle ipoteche sull'avvenire che ha determinato). L'intransigenza del padronato a fine secolo, in Francia, dipende dai massacri del '48 e del '71. Ma dipende da loro in quanto essa *comprende nell'altra classe* che cosa sia il passato d'una classe massacrata. E inversamente l'impossibilità di cedere sviluppa a poco a poco in base ai comportamenti borghesi il radicalismo operaio. Fondandosi su un passato di guerra civile, tale radicalismo, come unità concreta di comprensione pratica (come permeabilità d'ogni condotta ad ogni comprensione *nella classe*), è l'impossibilità di sopportare l'impossibilità di vivere, ossia la necessità di creare un altro reale con la distruzione di *questa presente realtà*. La borghesia, rifiutando assolutamente il cambiamento, costituisce il cambiamento - come provvedimento qualsiasi rivendicato qua o là in base all'urgenza dei bisogni - come rifiuto radicale della borghesia, se non nel suo aspetto particolare (dato che l'aumento dell' x % resta perfettamente possibile nell'ambito dello sfruttamento capitalista e riduce appena gli utili dell'impresa), almeno nella prospettiva d'un cambiamento infinito. Si risponderà senza dubbio che la radicalizzazione deriva prima di tutto dalla scoperta che l'operaio fa della situazione di classe, delle conseguenze dello sfruttamento e dell'assoluta necessità di trasformare la situazione. Ed è evidente che il lavoro dei militanti (sindacali o politici) sia consistito, durante tutto il XIX secolo, nel dotare la classe operaia d'una riflessività di classe *muovendo* dalle determinazioni che essa subisce nell'impotenza. E la prima fase di questa presa di coscienza doveva essere l'interpretazione sistematica dei processi pratici-inerti. Però, quanto più il proletariato è serio, cioè affetto, come tutte le serie, d'impotenza e d'una certa tendenza

a limitare l'azione, ad accontentarsi di vantaggi superficiali e provvisori, quanto più, sul terreno stesso dell'apparenza prodotta dall'oppressione borghese, la realtà appare l'impossibilità di essere per lui altra da quella che è, quanto più, inoltre, i cambiamenti auspicati sono sempre e per tutti modesti in concreto, tanto più c'è uno spontaneo riformismo negli operai. E tale riformismo esprime solo quel che si trova in ogni uomo nelle sue relazioni con ogni altro (tranne che nell'oppressore, nei suoi rapporti con l'oppresso) : la pratica di conciliazione (rafforzata di solito dall'esistenza di terzi mediatori). In un certo senso, l'oppresso nato nell'oppressione, erede d'oppressi, si accontenterebbe di provvedimenti : i provvedimenti, secondo lui, costituirebbero da soli una trasformazione totale della situazione. In realtà, egli *crede* che se ne accontenterebbe, è evidente. Resta il fatto che una classe di sfruttamento immediatamente favorevole ai provvedimenti (o anche dopo una o due generazioni) avrebbe prodotto una tutt'altra classe operaia (stesse strutture, altre relazioni interne, altra tensione) e magari posticipato alquanto la radicalizzazione rivoluzionaria. Sembra che il riformismo del proletariato inglese derivi da parecchi fattori connessi, di cui citerò solo i superprofitti coloniali che hanno evitato all'Inghilterra di subire le crisi internazionali con la violenza che ha prodotto, in Francia, la rivoluzione di Febbraio, e la sua politica estera che le ha consentito d'impegnarsi, in Europa, in azioni rare, lontane e a obbiettivo limitato, che non hanno mai messo né avrebbero potuto mettere il paese stesso in pericolo come la nostra guerra con la Prussia.³⁵ In realtà, l'ipotesi di quella borghesia progressista è di per sé assurda almeno nel XIX secolo.

Oggi giorno le classi possidenti, con il neo-paternalismo e le pratiche dell'*Human Engineering*, cercano di conciliare la duplice funzione che fanno svolgere alle masse (clienti e salariati), cioè di costruire un sistema mobile e complesso nel quale concessioni sempre possibili (e anticipanti talvolta le rivendicazioni) mascherano allo sfruttato il radicalismo dello sfruttatore. Ma il neo-paternalismo presuppone un certo grado di sviluppo industriale; non è concepibile nel XIX secolo e, nella penuria così brutalmente rivelata dalle crisi (miseria nel 1845-1848, guerra e miseria nel 1870-1871), la borghesia si

autodetermina come necessitata a uccidere o a scomparire : in virtù di questa presa di posizione (che è certamente l'interiorizzazione della situazione da parte degli eredi la cui reazione è già condizionata dal passato interiorizzato) la borghesia determina *in una volta sola* una reciprocità di radicalizzazione (che potrebbe anche, in una prospettiva per altri versi astratta e puramente formale e senza tener conto delle inerzie, apparire come un andirivieni infinito) onde la classe induttrice è comunque *la classe borghese*. E ci si verrà senz'altro a dire che l'accumulazione (come processo) non poteva non costare milioni di vite umane, e che esigeva la miseria dell'operaio come condizione dell'arricchimento sociale. E' senza dubbio vero in complesso, ma sappiamo che non è mai affatto vero nei particolari (rifiuto di ribruciare le fumate tossiche); in altre parole, il capitalista di questo periodo ha assunto la necessità della miseria degli Altri e, per un uomo, assumere la miseria d'altri uomini significa accettare di produrla, e quindi di *superare* la necessità assunta con una ripresa libera delle sue leggi e dei suoi temi, significa giustificare la libera trasformazione della necessità in oppressione con un manicheismo di classe designante l'oppresso come contro-uomo *che meriti la sua oppressione* e, perciò, significa «*liberare dagli scrupoli*». Infine significa rendere, per l'oppresso, questa necessità-libertà tanto più intollerabile in quanto essa pretende d'essere una *condanna* dello sfruttato (libera sentenza umana) *da parte delle cose* (leggi «spietate» dell'economia liberale).

L'oppressione fondata sulla radicalizzazione (come assunzione della penuria da parte d'un capitalismo ancora mal sviluppato) sarà la forza reale che consentirà la radicalizzazione delle pratiche di lotta operaia. Un importante aspetto della storia del XIX secolo è che gli operai vi hanno sperimentato l'intransigenza assoluta del padronato. Essi volevano *intendersi con uomini* (all'inizio) ed hanno pian piano capito che era impossibile *perché non erano uomini per i loro padroni*. Questo razzismo di classe è fondamentale se si vuol capire il movimento operaio del XIX secolo : esso è animato in partenza dal rispetto della proprietà e dalla fiducia nei padroni (borghesi che, grazie alla forza operaia, hanno potuto migliorare il regime politico e che si pretendono ancora la

classe universale); i più progrediti, verso il 1830, sembra che non si siano neppur sognati d'introdurre un *settore* socialista nell'economia capitalista ma solo d'inserire, in mezzo a fabbriche padronali, alcune cooperative di produzione; religiosi, per la maggior parte (molti venivano direttamente dalla campagna), rimproverano allora ai borghesi il loro ateismo. Ma il rovesciamento della loro posizione - vale a dire la sua radicalizzazione — ha, per la Francia, un'origine ben chiara : la borghesia dal 1830 al 1871 ha impresso su di loro la sua sentenza. Ciò vuol dire che la sua politica di repressione brutale s'è realizzata attraverso la costrizione e nell'ambiente degli operai come loro condanna da parte del tribunale supremo. Da questo punto di vista, inoltre, l'azione oppressiva è capitale : a lettere di fuoco imprime significati nel cuore della classe oppressa; tali significati sono giudizi etici (come forma astratta, in generale, comma di giudizi reali resi dopo processi repressivi in nome d'una costituzione e di principi religiosi o morali), i quali pretendono d'impegnare l'oppresso medesimo : per esempio, non ha forse votato ? Non è rappresentato all'Assemblea, e quindi al governo? Non ha rotto il patto sociale con uno sciopero, una sommossa o un'insurrezione? Non è lui a giustificare le precauzioni che gli uomini d'ordine hanno preso contro il suo disordine?

Così il giudizio è formulato; il sistema di valori al quale si riferisce, è ben noto alla classe operaia : la propaganda gli ha insegnato l'uno, gli altri sono il suo gesto. Le conseguenze di questa valutazione sono state largamente diffuse dai giornali: condanne a morte, all'ergastolo, alla deportazione, ecc. C'è una mistificazione possibile del proletariato : il sistema liberale con il libero-scambismo ed il libero contratto di lavoro sembra siano stati accettati dall'operaio; e siccome il padrone non fa uso in apparenza di nessuna costrizione (*nessuno* è obbligato a lavorare da lui; e se qualcuno ha la testa calda, il padrone non lo punisce : si limita a ritenere rotto il contratto, ecc.) ne risulta che, nelle crisi, la violenza sembra apparire nella società con le sommosse popolari, gli scioperi, ecc. Questa violenza originaria del Barbaro, come dice Saint-Marc Girardin, non giustifica forse gli apparati di repressione permanente (destinati anche, beninteso, a proteggere l'operaio contro se stesso)? Abbiamo visto, in altri termini, che l'oppressione è,

nell'oppressore, inseparabile dall'odio che egli ha diritto di nutrire per l'oppresso. E tale odio attivo produce un certo numero di significati che comunica, *nel corso della violenza reciproca*, all'oppresso medesimo. Questi significati unitari rappresentano, ad un certo livello, una concezione totalizzante della società, delle classi e della loro funzione rispettiva. Occorre aggiungere, beninteso, che si troveranno sempre, all'interno della classe provvisoriamente sconfitta, individui o anche gruppi per interiorizzarla. Così la pratica di lotta suscita nella classe operaia - alla metà del secolo scorso - una possibilità d'autovalutarsi come la borghesia la valuta, ossia di conoscersi con la mediazione dell'Altro e del suo manicheismo come l'*Oggetto assolutamente altro*, insomma come schiavo-arbitrio incatenato-per-fare-il-male e, in sostanza, come Altro dall'uomo. Se questa determinazione fosse ripresa e assunta, il miraggio d'*Unità-Altra* sparirebbe perché una simile unità fittizia si dissolverebbe in *non-umanesimo* la cui universalità corrisponderebbe punto per punto all'umanesimo borghese e lo giustificerebbe. Ma, per l'appunto, quest'insieme sintetico di significati resterà sintetico perché la pratica di classe l'interiorizzerà e lo rifiuterà. Infatti è, come insieme materiale e totalizzato, come sistema, la propria negazione prodotta in essa dall'Altra come imperativo (attraverso esigenze concrete : per esempio, quella di sconfessare questo sciopero o quell'insurrezione) sia perché rifiuta lo statuto d'uomo all'insieme degli operai, sia perché introduce tra loro nuove divisioni distinguendo l'agitatore dalla massa (più abbruttita che viziosa), il cattivo operaio (che è fedele alla sua classe) dal buono, specie d'animale ammaestrato che acquista l'umanità con l'adozione dei valori e degli ordini dell'umanesimo padronale. Orbene, è perfettamente impossibile concepire che questo sistema possa essere interiorizzato, che possa - magari per un istante, ad una certa epoca e per certe persone - sorgere come una tentazione, se lo consideriamo soltanto un'ideologia epifenomenale, prodotta nei padroni dal processo di sfruttamento. In realtà, il padrone coglie realmente, nella lotta, l'operaio come l'Altro assoluto : ma anzitutto è il senso e la giustificazione della sua *praxis* in quanto ogni *praxis* produce le proprie giustificazioni; poi e soprattutto, uno degli obbiettivi della *praxis* padronale (e non certo il meno importante) è

introdurre la divisione e l'inquietudine nelle fila operaie infettando il proletariato del suo essere-fuori-di-sé nella coscienza di classe borghese intesa come canone assoluto di quel che è l'uomo e di quel che non lo è. La radicalizzazione indotta è dunque per ogni operaio raggruppato la negazione radicale del suo essere-per-i-borghesi e tale negazione implica un complesso d'azioni difficili e tutte inseparabili : rifiutare di definirsi come il male, è rifiutare il manicheismo borghese; ma il manicheismo è solo un nome per qualificare l'umanesimo della classe dominante, bisogna rifiutarlo come umanesimo. Ora, un rifiuto astratto sarebbe ancora un'adesione : rifiutando l'umanesimo in quanto tale, l'operaio *riconoscerebbe* d'essere non-umano; l'esigenza nuova, nata dal superamento della contraddizione, è che il rifiuto sia iscritto nella produzione d'un umanesimo vero e positivo; il che implica che l'operaio strappi al borghese il privilegio di dire da solo e per tutti la verità dell'uomo, cioè la verità senz'altro. Ma il borghese si pretende uomo per intelligenza, per cultura, per cognizioni scientifiche e capacità tecniche, ecc. : è vero che tali poteri devono appartenere a tutti gli uomini, ma intanto l'operaio ne è in parte sprovvisto. Del resto l'intellettualismo idealista della borghesia poggia sulla Ragione analitica. Essa decide della verità. Così l'operaio deve lasciar dissolvere la sua classe dall'atomizzazione positivista e lasciarsi definire come solitudine d'ignoranza e di cattiva volontà, *oppure* deve reinventare la Ragione, dissolvere la razionalità analitica in un contesto più vasto e, senza perdere la speranza di sfuggire un giorno all'ignoranza, trovare un fondamento e dei criteri non intellettuali della verità. Certo, come Marx ha detto, i problemi si formulano solo quando sono dati gli strumenti per risolverli; *tutto è già dato* : la *praxis* come canone dell'uomo e fondamento della verità, la dialettica come dissoluzione permanente della Ragione analitica. E poi bisogna riconoscere che la reazione radicale dell'oppresso si manifesta giorno per giorno in scaramucce particolari e concrete : non è necessario essere marxista per lottare contro una diminuzione del salario reale. Eppure, anche la pratica quotidiana sarebbe intaccata dalla propaganda borghese se la classe totalizzata dall'Altro non dissolvesse l'unità estranea con un movimento reale di totalizzazione.³⁶ Da questo punto di vista - e da esso solo - si

può capire l'azione della classe oppressa sugli intellettuali della piccola borghesia, classe infeudata alla classe capitalista. In virtù d'una nuova produzione dell'universale come esigenza, essa li corrode e li distacca in nome dell'umanesimo incompleto prodotto dalla classe borghese. Su questo punto non vogliamo insistere qui : conviene appena rilevare l'azione in reciprocità senza cui il prelevamento e l'attrazione dei teorici perderebbe ogni significato pratico. In altre parole, l'affascinamento della piccola borghesia intellettuale da parte del proletariato - mal definito da Marx e dai marxisti - non dipende da interessi materiali e particolari ma dal fatto che l'universale è l'interesse materiale e generale d'ogni intellettuale e che tale universale sia realizzato in potenza (se non in atto) dalla classe operaia. L'intellettuale, insomma, prodotto dell'universalismo borghese, è *il solo sensibile* nella classe borghese alle contraddizioni dell'umanesimo, ossia alla sua estensione illimitata (a tutti gli uomini) ed ai suoi limiti. Se però il teorico *imposta*, come Marx, un'interpretazione materialista e dialettica della Storia, ciò accade perché la dialettica materialista richiede che lui sia regola della *praxis* operaia e come unico fondamento dell'universalità vera (cioè futura). O, in altri termini, perché la comprensione circolante, come permeabilità di tutta la *praxis* operaia a tutti, è già antianalitica, in quanto la dialettica e la sua realizzazione, la *praxis*, sorgono come reazione in ciascuno e in tutti alla Ragione analitica e come sua dissoluzione. Non immaginiamo di sfuggire così alla necessità d'un *realismo situato*. Vedremo formarsi la dialettica pratica, per esempio, a partire dal 1830, nell'unione dei «canuts» lionesi, e la loro unità stessa si manifesterà loro nello svolgimento d'una *praxis* (vivere lavorando o morire combattendo) che li lascerà vincitori e stupefatti. La dialettica e la *praxis* fanno tutt'uno : sono, nella loro indissolubilità, la reazione della classe oppressa all'oppressione. Ciò vuol dire che l'oppressione sia davvero analitica? Evidentemente no. La classe borghese dissimula l'operazione dialettica sotto la razionalità atomizzante del positivismo ma il teorico del proletariato va a chieder conto in nome della dialettica stessa. Quindi, ad un certo livello d'astrazione, il conflitto di classe s'esprime in *conflitto di razionalità*. Ma ci si risparmi l'imbecillità classica che consiste

nel contrapporre la scienza all'idealismo borghese. La scienza non è dialettica; fino alla comparsa storica dell'U.R.S.S., essa è unicamente borghese. Più tardi, malgrado la teoria infelice della scienza proletaria, essa rimane il solo terreno d'accordo tra scienziati sovietici e scienziati borghesi. La contraddizione non sta qui : sta fra la risoluzione borghese di attenersi al positivismo scientifico e nello sforzo progressivo del proletariato, dei suoi teorici e dei paesi socialisti, per dissolvere il positivismo nel movimento dialettico della *praxis* umana. In realtà, si tratta semplicemente dell'esistenza d'una dialettica consapevole di se stessa nel movimento della classe operaia, e della negazione tattica di questa ragione medesima nel movimento (in realtà dialettico) della classe borghese. Proprio la disumanizzazione determinata dall'oppressione borghese, infatti, porta gli operai all'unione ed alla *praxis* organizzata come dialettica costituita (vale a dire, ad un superamento positivo della Ragione astratta e distruttrice); ma inversamente, questa dialettica medesima, come *praxis*-totalizzazione, rafforza nella borghesia la Ragione analitica. Onde appunto le discussioni teoriche e astratte tra storici su quel determinato fatto della Rivoluzione francese (folle atomizzate con «agitatori» o reazioni totalizzanti di classe) sono l'espressione astratta (e d'altronde filosoficamente incompleta e falsa) dei profondi conflitti della totalizzazione (proletariato) contro la facoltà dissolvente della Ragione analitica (azione e propaganda dei borghesi).

Concluderemo su questo punto che la dialettica, come presa di coscienza pratica d'una classe oppressa in lotta contro il suo oppressore, è una reazione suscitata nell'oppresso dalla tendenza divisionista dell'oppressione. Non in qualsiasi momento né dovunque : vedremo più tardi le condizioni materiali che rendono la presa di coscienza possibile. In ogni caso, però, essa è superamento della verità contemplativa con la verità efficace e pratica, e dell'atomizzazione (con accordo seriale degli spiriti) verso l'unità sintetica del gruppo di combattimento. Ora, tale *comprensione* pratica dell'atto operaio da parte degli operai (per oscura che possa essere e per erronea che rimanga) è appunto *lo spirito oggettivo* della classe operaia in quanto inventato come estrema urgenza e negazione necessaria della sua disumanità. Ma questo spirito di per sé

non è alterità come quello della classe borghese : è tentativo diffuso di dissoluzione dell'alterità; l'operaio, nella sua più piccola azione, scopre naturalmente lo svolgimento dialettico : sfruttato, scopre la dialettica costitutiva come creazione mediante il suo lavoro (alienato alla resa dei conti); solidale con gli altri sfruttati, scopre il suo lavoro come determinante in quanto Altro il lavoro degli Altri (norme) e lo scopre dal punto di vista del rifiuto dell'alterità. Chi dice: «Non ne farò più degli Altri per non obbligare gli Altri a fare più di quanto possono e affinché un Altro non mi obblighi a fare più di quanto posso», costui è già padrone dell'umanesimo dialettico non come teoria ma come pratica e nonostante la fase negativa che caratterizza questa razionalità ai suoi esordi empirici, vale a dire come pratica dissolvente diretta contro la razionalità analitica.³⁷

Il nostro scopo è di determinare le condizioni formali della Storia; non staremo ad insistere sui rapporti di reciprocità tra classi nel loro sviluppo storico reale. Dalla nostra esperienza dialettica è stabilito che, se esiste qualcosa come delle classi, esse devono, qualunque sia il processo mediatore, determinarsi in reciprocità. Sappiamo inoltre che la sola intelligibilità del loro rapporto è dialettica. La Ragione analitica è, da questo punto di vista, una *praxis* oppressiva per dissolverle ed ha l'effetto inevitabile di suscitare per la classe oppressa la dialettica come razionalità (sulla base di circostanze da determinare). L'apparizione della Ragione dialettica nella classe operaia come dissoluzione della Ragione analitica e come determinazione della classe borghese in base alla sua funzione e alla sua pratica (sfruttamento-oppressione) è indotta; è un fatto di lotta fra le classi. Ma inversamente, se la classe borghese s'aggrappa teoricamente alla Ragione analitica, la Ragione dialettica ritorna in essa come suo affascinamento proprio attraverso i suoi traditori (cioè i suoi intellettuali) e diventa man mano autocosciente nella classe medesima che la nega. La contraddizione permanente ma variabile (tensione in crescita o in decrescita) tra i due tipi di razionalità *nella borghesia*, meriterebbe, in una storia culturale, di venir descritta per se stessa. Si vedrebbe tanto, attraverso esempi concreti, la Ragione positivista dissolta in silenzio dalla dialettica (in storici come Marc Bloch ed anche Georges Lefebvre) quanto la dialettica *ufficialmente e teoricamente*

utilizzata come semplice determinazione del linguaggio che dissimula un calcolo analitico. (Ho letto in uno dei nostri migliori etnografi : «La dialettica di questa dicotomia...» *Riduceva* suo malgrado la dialettica all'analisi.) Ma non è nei nostri intenti : l'essenziale, per noi, è mostrare che la dialettica come svolgimento regolato della *praxis* non può avere esperienza di se stessa (come costituente e come costituita) se non mediante e nella *praxis di lotta*, ovverosia la reciprocità antagonistica. Ciò non significa certo che altri organismi pratici in altri mondi altrimenti costituiti (senza penuria, per esempio) non possano averne una coscienza diversa (e senza il tramite della reciprocità antagonistica). Ma ciò vuol dire che, nel *nostro* mondo (governato dalla penuria), essa appare al momento in cui il gruppo *si* preleva sulla serie oppressa come dittatura della libertà. In altri termini, è la *praxis* dell'oppresso in quanto individuo comune radicato in una serialità d'impotenza e *non può non essere*, malgrado i suoi sforzi, la reazione pratica degli oppressori, in quanto devono rendersi Ragione dialettica per prevedere l'azione dell'oppresso. Lo sfruttamento come processo pratico-inerte è una realtà da dissolvere teoricamente e praticamente nella Ragione dialettica ed è la lotta, invece, come vera *praxis* umana e reciprocità d'antagonismo, a produrre l'unità di ciascuno mediante l'Altro; è il movimento di dissoluzione (o di sterminio), come unificazione dell'aggressore, a produrre la pratica dialettica dell'aggredito. Concluderemo da questa esperienza che *la sola intelligibilità possibile* dei rapporti umani è dialettica e che questa intelligibilità, in una storia concreta il cui vero fondamento sia *la penuria*, può manifestarsi solo come reciprocità antagonistica. Così non soltanto la lotta di classe come pratica deve rinviare ad un deciframento dialettico, ma, nella storia delle molteplicità umane, sorge necessariamente sulla base di condizioni storicamente definite, come realizzazione in corso della razionalità dialettica. La nostra Storia ci è intellegibile perché è dialettica ed è dialettica perché la lotta di classe ci produce come superanti l'inerte del collettivo verso gruppi dialettici di combattimento.

Resta il fatto, si dirà, che la lotta in se medesima, cioè la temporalizza-zione della reciprocità, per quanto crei l'esperienza dialettica e la sua presa di coscienza, può *superare*

la comprensione dialettica dell'agente, del testimone o dello storico. L'esperienza, infatti, ci ha rivelato la razionalità translucida della *praxis* organica e costituente, e quella della *praxis* comune (in quanto supponevamo che s'oggettivasse in una materia inerte o praticoinerte che ricevesse passivamente le determinazioni). Ma nulla prova che una *praxis* d'antagonismo e di reciprocità possa conservare la sua razionalità, poiché ogni gruppo (o ogni classe) significa nella sua libera *praxis* la libertà pratica dell'Altro, e inversamente. In altri termini, ritroviamo qui quella temporalizzazione bicefala di cui ogni momento rappresenta *insieme* una *praxis*, la sua negazione da parte dell'altra *praxis*, l'inizio della metamorfosi della prima per sventare l'azione della seconda e della seconda per non essere sventata dalla prima. Se però, a rigore, questa strana realtà, che non è la pratica di nessuno, può essere riferita in una doppia intuizione divergente ai due agenti, quando si tratta d'individui (onde possiamo *comprendere* un incontro di pugilato se questo sport ci è familiare), è mai ammissibile che se ne possa avere una comprensione dialettica? Non c'è forse, per l'appunto, una specie di negazione intima in seno a questo prodigio, di ciascuno che mistifica l'Altro e ne sventa le mosse, di ciascuno che cerca di disarmare la libertà dell'Altro e di renderlo suo complice inconsapevole, di ciascuno che riconosce la sovranità dell'Altro solo per non perdere la possibilità di trattarlo *come una cosa*? E poi, se anche questo combattimento singolo (tra individui della stessa professione e della stessa età, in campo chiuso) può *a rigore* lasciarsi decifrare, avverrà la stessa cosa di quel fenomeno complesso che bisogna pur chiamare *praxis*-processo e che contrappone classi come totalizzazioni circolari d'istituzioni, di gruppi e di serialità : è mai possibile capire chiaramente l'insieme delle modificazioni che giungono ad ogni classe dall'Altra (passivamente ricevute e attivamente trasformate) e che mutano le relazioni interne delle differenti strutture di classe nella misura appunto in cui sono mutate da esse ? Non dimentichiamo infine che la classe, in quanto tale, è *anche* il prodotto umano del prodotto e che, entro questi limiti, le sue reazioni pratiche temporalizzano l'essere-di-classe dei suoi membri. Orbene, tale essere-di-classe - come praticoinerte - appartiene all'ambito dell'antidialettica. Come concepire

l'intelligibilità d'una *praxis* ipotecata da una costituzione passiva?

A questi problemi teorici, bisogna rispondere come Diogene, camminando. O piuttosto ricordando che lottiamo senza sosta con la *nostra* classe o contro di essa, e che l'intelligibilità della lotta è una caratteristica indispensabile all'azione dei combattenti. Il che non significa che l'intelligibilità sia data altrettanto chiaramente nel gruppo istituzionale, nel gruppo di combattimento (o di pressione) e nella serie. Esiste una degradazione che corrisponde alle trasformazioni interne. Ma è necessario che sia *intera* nella circolarità di classe (cioè, per esempio, non solo per il gruppo sovrano ma per questo *in quanto* la serie è mediazione tra lui e i gruppi di combattimento o di pressione) e ciò per una ragione semplice e dialettica anch'essa : appena la *praxis perde coscienza* del suo scopo, dei suoi mezzi, del suo avversario, dei mezzi d'opporvi alla *praxis* avversa, diventa puramente e semplicemente cieca e, di conseguenza, cessa d'essere *praxis* ; è allora complice inconsapevole *dell'altra azione* che la supera, la manipola, l'aliena e la rivolge contro il suo proprio agente come forza nemica (l'esempio più semplice : un reggimento disperso e tagliato fuori, presentando il nemico dappertutto, immaginando che tutto è possibile ma senza maniera di prevenire un'azione imprevedibile. Questo reggimento non è più un gruppo, è un branco. Basterà che riceva informazioni, che possa localizzare le truppe nemiche - anche se superiori di numero - per ridiventare una comunità pratica). Così la *praxis* comune - dovunque s'elabora - s'autodermina nella dimensione d'alterità perché s'adatta alla libera *praxis* dell'Altro (nella misura in cui la prevede). La difficoltà deriva dal fatto che non si tratta di prevedere un effetto fisico - contraccollo inerte del lavoro umano -ma una libertà che preveda tale previsione. Tuttavia, non si tratta d'estero-condizionamento né d'alterità : proprio la libertà reciproca è calcolata e prevista. Ma è prevista, se possibile, in funzione delle circostanze, delle cognizioni che può avere della *praxis* contraria e delle strutture inerti sulle quali s'è prelevata (come libertà sovrana o fraternità-terrore d'un gruppo in fusione). E tale previsione, che può essere rigorosa, è nondimeno dialettica poiché coglie le condizioni materiali, la situazione e il sapere come dati

inerti e superati da una libertà che li ritiene in sé come suo orientamento e sua qualificazione. Ouindi la comprensione del nemico è più immediata ancora di quella dell'alleato, benché, naturalmente, le condizioni materiali siano le sole a decidere se tale comprensione sia *possibile*, se sia astratta e generale o reale e concreta (per esempio, le osservazioni trasmesse dai servizi d'informazione, le indicazioni che consentono di definire il rapporto di forze). E la comprensione che il nemico ha del nemico è data in questa comprensione fondamentale (tutte le trappole e le insidie implicano questa comprensione in seno all'Altro). Ciò significa che la *nostra* azione, come *praxisoggetto* (con questo termine non intendo riferirmi a nessuna soggettività ma all'azione stessa in quanto produttore i propri lumi) deve comprendere di continuo la conoscenza di sé come *praxis-oggetto* (ossia come movimenti oggettivi di gruppi o di truppe valutati, ad esempio, dal solo punto di vista della quantità³⁸) e superare tale oggettività come semplice condizione materiale. In un certo senso, se si vuole, l'intelligibilità fondamentale della lotta rappresenta uno sviluppo della comprensione dialettica : implica necessariamente che la *praxis* d'ogni avversario si determini in funzione della propria oggettività per l'Altro; ovverosia, nelle folle atomizzate, massificate o serializzate, che ci contengono, la nostra realtà di soggetto rimane astratta poiché la nostra impotenza pratica ci paralizza e la nostra realtà d'oggetto sta in questo «sotterfugio» : l'Altro; ma il rapporto soggetto-oggetto, come tensione variabile sebbene sempre intensa, per quanto non s'esprima o non necessariamente con il discorso, è immediatamente dato nella *praxis* di reciprocità antagonistica. Viceversa, però, comprendo il nemico *in base all'oggetto che sono per lui*. O piuttosto, i momenti dialettici dell'esperienza passano l'uno nell'altro : io prevedo la mia oggettività per lui in base alle strutture oggettive che di lui conosco e, attraverso errori costosi, correzioni progressive, ecc., prevedo quel che è in base alle sue azioni anteriori su di me (cioè alle previsioni che ne sono il significato intelligibile). La mia conoscenza è la migliore *possibile* quando posso congiungere la previsione di quel che farà in base a quel che è e quella di quel che è in base a quel che ha fatto e — in definitiva - di quel che farà (previsioni fondate sulle esperienze anteriori).

Così, nella sua struttura antagonistica elementare, l'azione reciproca è caratterizzata dal fatto che comprende l'agente come oggetto e l'Altro come soggetto nella prospettiva d'un rovesciamento da attuare (l'Altro diventa puro oggetto passivo e l'agente s'afferma come libera *praxis*); insomma, la libera dialettica pratica dell'uno racchiude la comprensione della libera dialettica dell'altro *in quanto libertà* e come *duplice mezzo* (mezzo di prevedere l'atto nemico e quindi di sventarlo; mezzo di rendere l'Altro complice dell'attività che mira a sottometterlo proponendo un falso scopo alla sua libertà). Nel suo principio appunto, la lotta è, per ognuno, l'occasione di sviluppare, in una tensione sintetica, la molteplicità delle dimensioni umane, poiché ognuno deve essere oggetto-soggetto per un soggetto-oggetto che è l'Altro e interiorizza un'altra libertà compresa in seno alla sua libertà. E, nello stesso tempo, non si cessa d'essere *materialista*, vale a dire che si deve definire: a) l'azione dell'Altro movendo nella realtà inorganica delle condizioni in cui l'Altro si trova, β) la sua propria azione contro l'Altro movendo dalle sue proprie condizioni materiali e inerti di partenza, γ) la previsione che l'Altro fa dell'azione intrapresa movendo dalle possibilità calcolate (o stabilite con il rigore che la situazione permette) affinché l'Altro disponga di informazioni precise sulle condizioni materiali, ecc.

La lotta è la sola pratica umana che realizzi nell'urgenza (e talvolta nel pericolo di morte) il rapporto di ciascuno con il suo essere-oggetto. E, beninteso, l'oggetto che sono per l'Altro è alterato dalle strutture fondamentali e dalle condizioni materiali che hanno dato all'Altro una costituzione d'oggetto. Tuttavia, l'oggettività per quest'Altro tende ad accostarsi indefinitamente all'oggettività pura e semplice (cioè, quale la totalizzazione sincronica e la totalizzazione diacronica possono stabilirla nella tensione stessa delle loro contraddizioni) nella misura in cui non è l'Altro a determinarla in me ma sono io che tendo a produrla sotto la pressione dell'Altro. In particolare, sul piano relativamente semplice del conflitto militare, l'esercito, attraverso i suoi capi, deve assumere costantemente una coscienza rigorosamente oggettiva del suo *essere* (numero, armamento, facilità di comunicazioni, rapporto con le basi, combattività di ciascuno - collegata al passato e,

per esempio, al buono o cattivo vettovagliamento, ma anche all'avvenire, cioè al senso reale per ogni soldato della lotta intrapresa) e questa coscienza dev'essere lucida e severa *almeno* quanto quella che ne assume il nemico (il quale infatti può ignorare talune debolezze, essere mediocrementemente informato). In sostanza, un esercito che non ponesse *la sua praxis* e le sue possibilità ristrette di sceglierla come rigorosamente definita dal suo *essere-oggetto*, e che, di conseguenza, non interiorizzasse la sua oggettività completa come suo essere-fuori-di-sé nel campo pratico e che non producesse la sua azione come superamento di tale oggettività (in quanto rigorosamente definita e conosciuta), un esercito, insomma, che s'ignorasse come un individuo - fuori dei conflitti individuali - s'ignora (un po', non del tutto, ingannandosi sulle sue possibilità, ecc.), correrebbe incontro ad una sconfitta. In realtà, d'altronde, il progetto pratico deve cogliere nello stesso tempo ed in rapporto sintetico (definizione d'una tattica, d'una strategia) l'oggettività d'ogni esercito attraverso la *praxis soggetto* dell'Altro; non si tratta soltanto - benché sia la struttura fondamentale - di calcolare il *rapporto di forze* ma di calcolarlo nella prospettiva d'un'azione definita. Allo stesso modo e nella stessa prospettiva, bisogna non solo realizzare la propria oggettività in base ad una certa azione particolare del nemico (l'attacco nemico che s'è scatenato contro questa o quella formazione, in quel dato luogo, rivela quest'ultima nella sua fragilità oggettiva come luogo d'una rottura possibile del fronte e, in quanto tale, come esigente l'invio di rinforzi) ma inoltre ri-cogliere la *praxis-soggetto* dell'Altro in oggetto, ovverosia in strumento d'una *praxis* diretta contro il nemico (lo si lascia avanzare per interromperne i contatti con le basi; dunque si approfitta del piano nemico in quanto è progetto). Nella misura, tuttavia, in cui la *praxis* nemica può diventare uno degli strumenti del suo proprio scacco, cioè in cui può essere *praxis-oggetto*, bisogna che sia anch'essa condizionata in se medesima da inerzie, lacune, ignoranze, ecc., com'è, beninteso, il caso di ogni *praxis*. La relativa ignoranza del futuro e l'incompleta conoscenza del passato sono le condizioni materiali in base alle quali la libertà può essere trattata come libertà-oggetto (da parte d'una libertà meglio situata rispetto al passato e all'avvenire). È

l'alienazione, in quanto momento della lotta; ma l'alienazione - che trasforma la *praxis* del gruppo in attività passiva, vale a dire in processo pratico-inerte - proviene alla *praxis dalla praxis contraria* e attraverso il lavoro che quest'ultima esercita sulle condizioni materiali. La stretta gola è passività della *praxis* nemica proprio per l'ignoranza dei capi militari; l'imboscata trasforma mediante il lavoro (trasporto di truppe, d'armi, ecc.) tale passività in destino. A questo punto, la libera *praxis* del nemico è ormai solo la *sua* illusione; essa dissimula un processo strumentale che si presenta ai soldati in agguato (e, da un certo momento in poi, a quelli che cadono nel trabocchetto) come attività passiva suscitata dal gruppo che manovra all'interno del gruppo manovrato. Eppure, questa libertà divenuta cosa, cioè vista dal lato della sua alienazione e attraverso la realizzazione di quest'ultima, conserva i segni della libertà come suo suggello. Proprio questa libertà rubata, in quanto cacciata in trappola, diventa *per i due gruppi* il mezzo della propria liquidazione come *praxis*. Si noterà, da questo punto di vista, un accordo sull'*oggetto* che si realizza a poco a poco nella lotta : al momento in cui la *praxis* del gruppo accerchiato scopre la sua alienazione, non si sopprime tuttavia; circondato, il gruppo organizzato cerca di difendersi, di evitare se può lo sterminio, di resistere il più possibile, ecc.; insomma, considera la propria azione interna come alienazione passata *da superare* (magari con una battaglia disperata o con la resa) e dunque *da conservare* nel superamento proprio quando il gruppo che ha teso l'agguato cerca di tirare le conseguenze di quest'attività praticoinerte dell'Altro, come risultato oggettivo della sua propria pratica. L'accordo - che si manifesta con il combattimento - è, dunque, qui, sorto dal fatto che la libertà alienata diventa, *in uno dei gruppi e per opera dell'altro*, la mediazione oggettiva tra i due gruppi, cioè l'oggetto degli atti antagonisti (a questo punto ogni azione del gruppo accerchiato presuppone il riconoscimento del suo «errore» come tradimento da parte della libertà comune e il riconoscimento della *praxis* nemica come costitutiva in lui d'una oggettività passiva e pericolosa che s'identifica all'«errore» e che è solo un modo di liquidarlo).

Scopriamo così un primo stadio d'intelligibilità nella lotta poiché l'intelligibilità dialettica d'un progetto comprende in sé

la comprensione del progetto dell'Altro. Questa forma speciale di razionalità dialettica è evidentemente un momento irriducibile dell'esperienza : il rapporto fra le due azioni è ad un tempo dialettico e antidialettico in ogni azione considerata di per se stessa. Essa si costituisce, infatti, come negazione dell'Altra proprio nella misura in cui l'Altra è già *in* essa come sua negazione. Non si tratta su questo piano d'un vero *superamento* organico d'una condizione oggettiva e data, vale a dire, per esempio, del superamento che *il mio progetto (la mia praxis)* opera del momento anteriore di questa *praxis* appunto in quanto semplice *essere-superato* : ma la lotta è in se medesima lo sforzo d'una libera *praxis* per superare un'altra libera *praxis* e viceversa; onde il rapporto è formalmente indeterminato tra ambedue i superamenti di superamenti che necessariamente racchiudono in sé la possibilità costante (e attuata dai momenti della lotta) d'essere superati. *Proprio il superamento* è in questione per opera dell'Altro, in lui stesso e nell'Altro, in quanto basta un'azione felice che sfrutti a fondo la situazione reale per trasformarlo vivo in oggetto pratico-inerte (in materia lavorata per l'Altro). Qui si rivela, infatti, sulla base della penuria, la minaccia profonda dell'uomo per l'uomo : l'uomo è l'Essere in virtù del quale (in virtù della cui *praxis*) l'uomo è ridotto allo stato d'oggetto stregato. Ovverosia allo stato d'una materia lavorata il cui funzionamento sarebbe rigoroso e che sarebbe permeato da sogni inefficaci (cioè *la cui trascendenza umana* malgrado tutto rimarrebbe, ma come illusione che si denunci come tale senza potere peraltro svanire). E certo un'impresa solitaria, o l'azione d'un gruppo, sulla materia inanimata, può produrre risultati in apparenza simili : l'alpinista può smarrirsi e commettere errori che determineranno forse la sua caduta in fondo a un crepaccio. Ma in realtà la similitudine è del tutto superficiale : la *praxis*, per definizione, comporta l'ignoranza e l'errore come sue strutture fondamentali. In questo caso, il coefficiente d'avversità della materia si scopre come caso particolare dell'avversità del mondo in quanto ambiente circostante dell'uomo, e lo scacco è ancora l'azione che si denuncia, magari nella disperazione, come azione.³⁹ Viceversa, la sconfitta nella lotta è prodotta da una libertà e si comprende come tale. A questo livello, un solo uomo esiste : colui che si

realizza come uomo (come libera *praxis*) mediante la trasformazione dell'Altro in oggetto non umano. E questo uomo è colto dal vinto appunto come libera realizzazione dell'umano producentesi attraverso la disumanizzazione dell'Altro. Perciò nella lotta è inclusa la possibilità reciproca che dei due combattenti l'uno si renda uomo e faccia il regno dell'uomo con il divenir-inerte dell'altro : e nella lotta *in corso*, l'uomo e la distruzione dell'uomo sono dati come reciprocità astratte che si determineranno con le circostanze concrete. Questa affermazione della Ragione dialettica, fondantesi sulla negazione della Ragione dialettica nell'Altro (e comprendentesi come possibilità d'essere negata dalla Ragione dell'Altro), noi la chiamiamo il livello dell'antidialettica, ossia l'irriducibilità in ciascuno della *praxis* dell'uno a quella dell'altro.

D'altra parte, però, *ad ogni istante* la *praxis* dell'individuo (o del gruppo) è comprensione dell'Altra (e tende ad esserne comprensione totalizzante : solo le condizioni della lotta prescrivono limiti d'altronde variabili) e si autoproduce come superamento dei risultati materiali ottenuti dall'Altra in quanto essa comprende tale *praxis* nella prospettiva dei suoi propri obbiettivi. In altri termini, il significato di un'azione antagonistica implica necessariamente il significato dell'Altra, in quanto entrambe sono significanti e significate. Nel caso - il più teorico e il più semplice - d'una partita a scacchi, la manovra dei bianchi, ad ogni mossa, definisce la sua intelligibilità in base alla duplice profondità dell'avvenire : *capire* la mossa, significa coglierla in base alle risposte che deve provocare nei neri (in quanto è modificazione definita d'un campo determinato in cui i rapporti di forza siano rigorosi e perfettamente noti), ma queste risposte medesime non hanno significato pratico se non in quanto permetteranno ai bianchi d'occupare nuove posizioni. Esistono dunque, in linea di principio, due serie (due successioni di mosse, quella dei bianchi e quella dei neri). Ma in pratica la mossa n. 1 (dei bianchi) è giocata nella prospettiva d'un insieme d'operazioni da fare; e potendo tali operazioni venire effettuate solo nei limiti in cui i neri riordinano da soli il complesso delle loro posizioni, la prima mossa («prima» dell'operazione ma non della partita) è giocata per provocare una risposta dei neri (spostamento di pezzi) che permetterà la mossa n. 2 dei

bianchi. Orbene, la seconda mossa, prevista sin dal «concepimento» del progetto, è anch'essa un mezzo d'ottenere una certa difesa dei neri la cui funzione per i bianchi dev'essere quella di consentire la mossa n. 3,⁴⁰ cioè lo svolgimento dell'attacco, ecc. Si tratta dunque d'un campo pratico in miniatura che guadagna in rigore e precisione quel che perde in estensione ed in complessità e che è sempre considerato (da ogni avversario) nella sua totalizzazione sincronica e diacronica. Ogni *mossa* è in realtà riordinamento totale, trasformazione delle relazioni di tutti i pezzi all'interno del campo sintetico. L'avvenire è relativamente limitato (la partita, in teoria, potrebbe eterizzarsi; praticamente è un dramma alquanto breve), ma all'interno della duplice temporalizzazione reciproca si devono distinguere una serie d'obiettivi successivi (avendo, ogni mossa dei bianchi, per obiettivo diretto una certa risposta dei neri e quest'ultima permettendo ai bianchi di conseguire un secondo obiettivo, ecc.). Ora, *dal punto di vista dei bianchi* che attaccano, la successione temporale delle loro mosse e quella delle risposte rientrano l'una nell'altra sino a fare tutt'uno : infatti ogni posizione implica rigorosamente l'altra. Perciò, quanto più le possibilità di scelta per i neri si restringono progressivamente fino all' *unità* (ossia alla necessità), come è chiaro nei problemi di scacchi o «finali di partita» e, il che significa in parte la stessa cosa, quanto più la superiorità tattica dei bianchi è manifesta, tanto più l'intera operazione sembra ridursi al lavoro d'un solo giocatore su una materia le cui leggi sono state definite in anticipo. Basta avere definito il movimento pratico in vista del suo fine (scacco matto) e quest'ultimo in base alle regole del gioco : si potrà trattare la *linea difensiva* dei neri come una serie di *reazioni negative e prevedibili* che possono e devono essere governate, controllate e suscitate dai bianchi, vale a dire, insomma, come una strumentalità negativa e indiretta che i bianchi devono sapere utilizzare per raggiungere i loro fini. A questo livello, l'avversario è scomparso : nei problemi di scacchi, infatti, il giocatore, in genere solitario, *si vale* della linea difensiva nera per arrivare al più presto alla soluzione: «matto in tre mosse», ecc. La porta è aperta ad una matematica dei giochi. Tale matematica, però, resta anch'essa subordinata all'azione : essa compare solo

quando quest'ultima s'elimina intenzionalmente per far posto alla semplice successione (cioè per lasciare che la Ragione analitica determini certi sistemi relazionali da riattuare con la *praxis*), In questo esempio c'interessa non tanto il momento astratto in cui la *praxis* svanisce dinanzi alle relazioni rigorose, quanto piuttosto quello in cui diventa praticamente indifferente attribuire l'insieme delle operazioni pratiche ad una reciprocità di combattimento o all'azione solitaria dell'individuo su una materia inerte e rigorosamente definita. Che cosa è successo? Semplicemente questo: quando uno degli avversari ha la possibilità di prevedere rigorosamente le reazioni dell'altro e di provocarle con le sue azioni, e quando tale previsione corrisponde nel nemico alla *necessità* delle sue reazioni (ovverosia alla loro alienazione), l'azione reciproca- e antagonistica tende a identificarsi ad un'azione individuale. Ma, per l'appunto, ciò accade perché l'avversario dominato è ormai soltanto un oggetto : si troverebbe, in fondo, la stessa metamorfosi del vinto, ma con minor rigore, se si considerassero i rapporti d'un esercito vittorioso con un nemico in fuga. Solo l'imprevedibilità relativa dell'avversario — in quanto tale imprevedibilità è compresa e in quanto costituisce l'ignoranza dell'Altro - conserva alla lotta il carattere di reciprocità. Tuttavia, il semplice fatto che l'azione di ognuno implichi, come obbiettivo-limite, l'integrazione di quella dell'Altro in qualità di semplice mezzo indiretto, basta a mostrarci che la comprensione dell'altro è l'intelligibilità dialettica in ognuno della propria azione, sia come suo rovescio, sia come organo di controllo e mezzo di superamento. In pari tempo, d'altronde, tale comprensione si pone come provvisoria poiché ha luogo nella prospettiva d'un'integrazione alla sua *praxis* vittoriosa del nemico, divenuto inerte e docile mezzo di spingere la vittoria fino in fondo.

Insomma, tra due possibilità-limite (diventare agente solitario ed essere trasformato in materia lavorata dalla *praxis* nemica) che riducono la lotta al semplice riordinamento pratico del campo da parte del sovrano, e che sono d'altra parte i fini perseguiti dai due avversari (e talvolta realizzati da uno dei due), la *praxis* di lotta si presenta in ciascuno come comprensione del suo essere-oggetto (in quanto tale essere-

oggetto esiste per l'Altro e rischia d'imprigionarlo un giorno per opera dell'Altro) attraverso la sua esistenza pratica di soggetto; nel superamento che tenta (e riesce solo nella misura in cui l'Altro non l'impedisce) di quest'oggettività concreta, essa risveglia, attua, comprende e trascende la *praxis* costitutiva dell'Altro in quanto è anch'egli soggetto pratico; e nell'azione che conduce contro l'Altro, al termine di questo superamento medesimo e con la mediazione del campo di materialità, essa scopre e produce l'Altro come oggetto. La negazione antidialettica, da questo punto di vista, appare come momento d'una dialettica più complessa. Anzitutto, infatti, tale negazione è appunto il superato : la *praxis* si costituisce nell'uno e nell'altro come negazione della negazione : non solo in virtù del superamento in ciascuno del suo essere-oggetto, ma praticamente per il suo tentativo di *liquidare* fuori e dall'esterno il soggetto pratico nell'Altro e per operare con questa distruzione trascendente il recupero della sua oggettività. La negazione antagonistica è quindi avvertita in ognuno come scandalo da superare. La sua origine, però, sul piano della penuria, non consiste nella scandalosa rivelazione che si tratta d'una *lotta per la vita*; così lo scandalo è non solo avvertito nella sua apparenza di scandalo, ma anche profondamente compreso come impossibilità per entrambi di coesistere. Lo scandalo non è dunque, come ha creduto Hegel, nella semplice esistenza dell'Altro, ma è la razionalità della sua *praxis*. Orbene, tale razionalità appare nella violenza medesima in quanto quest'ultima non è ferocia contingente dell'uomo, ma reinteriorizzazione comprensibile *in ognuno* del fatto contingente della penuria : la violenza umana è *significante*. E siccome la violenza è in ognuno negazione dell'Altro, proprio la negazione, nella sua reciprocità, diventa in ognuno e attraverso ognuno *significante* come penuria divenuta agente pratico, 0, se si vuole, come uomo-penuria. Perciò la negazione pratica si costituisce come negazione della negazione-scandalo sia in quanto questa è l'Altro in ognuno, sia in quanto l'Altro è penuria interiorizzata. Dal presente punto di vista, quel che è negato indissolubilmente dalla *praxis* è la negazione come condizione dell'uomo (ossia come condizionamento ri-assunto in violenza dal condizionato) e come libertà d'un Altro. E proprio lo scandalo della presenza (come marchio del mio

essere-oggetto) della libertà dell'Altro in me come libertà-negazione della mia libertà, è, anch'esso, una determinazione in razionalità nella misura in cui questa libertà negativa realizza praticamente la nostra impossibilità di coesistere in un campo di penuria. In definitiva, sulla base della penuria e nella prospettiva dell'annientamento dell'Altro, la lotta, in ognuno, è un approfondimento della comprensione d'Altri. Comprendere, infatti, nell'immediato, vuol dire cogliere in base ai suoi fini ed ai suoi mezzi la *praxis* dell'Altro come semplice temporalizzazione oggettiva e trascendente. Comprendere nella lotta, vuol dire cogliere la *praxis* dell'Altro in immanenza attraverso la propria oggettività e in un superamento pratico : stavolta, comprendo il nemico *in base a me* e *mi* comprendo *in base al nemico*, onde la sua *praxis* non si manifesta come pura temporalizzazione trascendente che riproduco senza parteciparvi : la comprendo direttamente e dall'interno mediante l'azione che produco per difendermi contro di essa. L'urgenza mi forza a scoprire e ad assumere in ogni particolare la mia oggettività; mi forza a penetrare, tanto lontano quanto le circostanze concrete me lo permettono, l'attività del nemico. La comprensione è fatto immediato di reciprocità. Ma finché tale reciprocità rimane positiva, la comprensione resta astratta ed esterna. La lotta, nel campo della penuria, come reciprocità negativa, genera l'Altro come Altro dall'uomo o contro-uomo; ma, nello stesso tempo, io comprendo questa alterità alle fonti stesse della mia *praxis* come la negazione di cui sono negazione concreta e pratica e come mio rischio di morte.

In entrambi gli avversari, la lotta è intelligibilità; meglio ancora, è, a questo livello, l'intelligibilità stessa. Se non lo fosse, la *praxis* reciproca sarebbe di per sé priva di senso e di fini.⁴¹ Ma noi ci stiamo occupando del problema generale dell'intelligibilità, particolarmente al livello del concreto. Orbene, *se la dialettica situata* dev'essere possibile, bisogna che un conflitto sociale, una battaglia o un duello, come evento complesso e prodotto dalle pratiche d'antagonismo reciproco di due individui o di due molteplicità, possano essere comprensibili *per principio* ai terzi che ne dipendono senza parteciparvi o ai testimoni che li osservano dal di fuori senza esservi affatto legati. Da questo punto di vista, niente è sicuro *a priori*, bisogna proseguire la nostra esperienza : infatti ogni

avversario *realizza* l'intelligibilità del conflitto perché lo totalizza *per sé* in e con la sua *praxis*; ma la negazione reciproca è, per il terzo, la realtà medesima della lotta. Abbiamo visto il terzo realizzare con la sua mediazione l'unità trascendente e oggettiva delle reciprocità positive. Forse che l'unità resta possibile quando ogni azione mira a distruggere quella dell'Altro e quando i risultati osservabili della duplice negazione sono nulli, oppure - cosa che capita spessissimo - quando i significati teleologici che ogni avversario in essi ha inscritto sono stati semicancellati o trasformati dall'Altro, al punto che nessuna traccia d'attività concertata vi sia più riscontrabile? Allo stesso modo, per prendere l'esempio d'un duello, ogni colpo dell'uno è schivato o parato o smorzato dall'Altro : mai completamente, tuttavia, a meno che non ci sia tra loro una notevole differenza di forza o d'abilità. E la stessa osservazione - l'abbiamo visto in *Questioni di metodo* - potrebbe valere per la maggior parte delle «giornate» storiche : esse si concludono spesso nell'indecisione. Così i risultati ottenuti non possono venire assolutamente attribuiti né all'azione degli insorti né a quella delle foize governative, e dobbiamo capirli non in quanto realizzazione d'un progetto, ma in quanto, appunto, l'azione di ogni gruppo (ed anche i casi, gli incidenti, ecc.) ha impedito loro di realizzare quello dell'Altro, cioè nella misura in cui *non sono* significati pratici, in cui il loro senso, mutilato, tronco, non corrisponde ai piani pratici di nessuno e, in tal senso, resta al di qua dell'umano. Ma, se questo deve fare lo storico che tenta di restituire la giornata del 20 giugno o quella del 10 agosto '92, è davvero legittimo denominare ancora *intellezione* questa restituzione?

Tali interrogativi ci fanno accedere infine al vero problema della Storia. Se, infatti, quest'ultima dev'essere in verità la totalizzazione di tutte le molteplicità pratiche e di tutte le loro lotte, i prodotti complessi dei conflitti e delle collaborazioni fra molteplicità così diverse devono pure essere intelligibili nella loro realtà sintetica, vale a dire che devono poter essere compresi come prodotti sintetici *d'una praxis* totalitaria. Il che in fondo significa che la Storia è intelligibile se le differenti pratiche che si possono scoprire e fissare a un momento della temporalizzazione storica appaiono alla fine come parzialmente totalizzanti e come ricongiunte e fuse nelle loro

opposizioni e nelle loro diversità da una totalizzazione intelligibile e senza appello. Solo cercando le condizioni dell'intelligibilità dei risultati e delle vestigia storiche giungeremo per la prima volta al problema della totalizzazione senza totalizzatore e dei fondamenti medesimi di tale totalizzazione, ovverosia dei suoi motori e del suo orientamento non circolare. Così, il movimento regressivo dell'esperienza critica ci ha fatto scoprire l'intelligibilità delle strutture pratiche e il rapporto dialettico che collega tra loro le varie forme di molteplicità attiva. Sennonché, da una parte, siamo rimasti sul piano della totalizzazione sincronica e non abbiamo considerato la profondità diacronica della temporalizzazione pratica; d'altra parte, la regressione si conclude con un problema; ciò significa che deve completarsi con la progressione sintetica che tenterà di elevarsi sino al duplice movimento sincronico e diacronico in virtù del quale la storia si autototalizza senza posa. Abbiamo, sinora, tentato di risalire fino alle strutture elementari e formali e - in pari tempo - abbiamo fissato le basi dialettiche di un'antropologia strutturale. Bisogna lasciare ormai che tali strutture vivano liberamente, s'oppongano e si compongano tra loro; l'esperienza riflessiva di quest'avventura ancora formale sarà oggetto del nostro secondo tomo. Se la verità dev'essere *una* nella sua crescente diversificazione d'interiorità, rispondendo all'ultimo problema posto dall'esperienza regressiva, scopriremo il significato profondo della Storia e della razionalità dialettica.

Note

1. Con ciò, intendo dire non che l'alienazione debba seguire immediatamente l'azione, ma che essa si produrrà nel corso della temporalizzazione storica del gruppo e della sua generazione.

2. Si tratta di persuadere il cliente ad acquistare quel che acquista l'Altro: *quell'oggetto* che egli rifiuta come individuo privato. Tale *privacy* va smascherata trattandolo come un Altro e, a questo scopo, bisogna giungere a lui come l'Altro. La

manipolazione consiste nel presentarsi come l'Altro per rinviare, attraverso la reciprocità semplice delle relazioni, il cliente alla sua alterità.

3. I contro-gruppi non sono gruppi, a meno che il sovrano non li integri agli apparati di costrizione. In se stessi, costituiscono con la *loro riunione* il miraggio di un gruppo ostile. Possono presentarsi, qua o là, come gruppi diretti (con guide, organizzatori, ecc.). Però, malgrado tali attributi della totalizzazione pratica, la loro struttura rimane seriale. Se entrano in contatto con un gruppo antagonista (ma *davvero* pratico), vengono subito dispersi. La differenza con la serialità pura deriva soltanto dal fatto che ognuno, procedendo all'andatura degli Altri e alla fin fine all'*andatura altra*, finisce per essere investito da un'alterità pratica ed assunta. Ma questi due caratteri, «pratica» e «assunta», sono indotti: la libera *praxis* obbliga dall'esterno l'inerzia a rendersi azione negativa, e l'interiorizzazione di tale determinazione diventa alterità assunta. Di fatto, niente è assunto: si resta solo Altro e si tenta, *in quanto Altro*, d'impedire la dissoluzione delle serie *negli Altri*.

4. Nella totalizzazione del campo comune, ogni gruppo, beninteso, trova anche la propria oggettività nel gruppo antagonista o alleato. Ma questa circolarità orizzontale è troppo evidente perché ci sia bisogno di dilungarci in proposito. Quel che conta per noi è la circolarità verticale.

5. Non sarebbe invece quello delle classi quali le definisce il sociologo o l'etnografo allorché studia una società «primitiva».

6. Dico «incarnazione» e non «rappresentazione» perché questi operai ritengono di *essere* eminentemente la classe operaia in quanto fondano ancora la loro condanna dello sfruttamento sulla specializzazione del loro lavoro. Per loro, il lavoratore specializzato è pienamente operaio (e, si potrebbe dire, pienamente uomo); i manovali sono infelici e la loro condizione è indegna: ma non sono affatto degli operai.

7. Ricordiamo che la sigla francese O.S. (*Ouvrier Spécialisé*) designa in italiano l'*operaio qualificato*. (N. D. T.)

8. E la molteplicità degli apparati sindacali — per esempio in Francia — trasferisce nella *praxis* le divisioni reali della classe operaia (divergenza di interessi caratterizzante taluni insiemi parziali «aH'interno» del proletariato). Ciò

significa che queste divisioni, vissute nella serialità d'impotenza dagli operai stessi, diventano antagonismi pratici quando si incarnano in gruppi organizzati.

9. Sul terreno della lotta rivendicativa, beninteso.

10. Per maggior semplicità, trascuro qui di considerare i partiti operai e le divisioni della classe operaia: questi caratteri essenziali dei proletariati storici costituiscono già determinazioni materiali. Sindacato, partito, poco importa qui; quel che conta è il rapporto fra la *classe aggettivata* (il sindacato *oppure* ogni altra istituzionalità) con la classe in fusione.

11. Non è vero *oggi* — e si dice questa bugia per ragioni di pura propaganda — che si possa, in una fabbrica costituita da una maggioranza di operai qualificati, fare *nello stesso tempo* il lavoro che, nell'ambito dello sfruttamento capitalista, consente al lavoratore di vivere, ed esercitare senza tregua *una pressione comune* sui datori di lavoro. Rimangono, senz'altro, certi rapporti sociali (anche un passato, come vedremo), *un atteggiamento di classe*, persino, e ciò in ognuno e in tutti. Ma si mente o si sogna, quando si pretende che questo basti a costituire una pressione operaia: la pressione operaia si esercita a partire dal momento in cui il limite di dissoluzione della serialità viene varcato. *Oppure*, nel caso di operai specializzati indispensabili alla fabbrica (il che ci rimanda semplicemente e in circostanze particolarissime al sindacalismo di prima del 1914), può esercitarsi durante il lavoro, tramite rappresentanti qualificati che trattino *sulla base* di uno sciopero sempre possibile e sempre evitabile. O anche, nel caso delle masse, quando le circostanze, la pressione dei bisogni, ecc., *abbiano già prodotto* la *praxis* comune: le trattative con i padroni vertono allora sulle concessioni che sono disposti a fare per *fermare l'azione*. La vittoria (come nel caso dello sciopero quasi selvaggio dei saldatori elettrici, a Saint-Nazaire, nel '54) implica evidentemente una nuova *ἐξίς*, vale a dire che il limite di dissoluzione della serialità sia meno elevato, che la serialità sia vissuta come provvisoria, e che *l'atteggiamento di classe sia già* relazione astratta di una comunità meno reale di sempre e ad ogni istante possibile. Ciò non vuol dire comunque che questo atteggiamento sia, in quanto tale, rivoluzionario: tant'è vero che l'orgogliosa aggressività degli anarco-sindacalisti (l'aumento della produzione si manifestava e si

traduceva in una proporzione di scioperi vinti che non discendeva *mai* al di sotto del 50%) si esprimeva alla fin fine nella pratica riformista. E, soprattutto, bisogna accettare anche la verità nel caso inverso: uno sciopero perduto (e in condizioni particolarmente gravi) comporta invece un rafforzamento dello statuto seriale (dopo uno sciopero mancato, pochi anni prima, nella stessa Saint-Nazaire, i sindacati hanno perduto quasi tutti gli aderenti e gli operai si sono isolati per un bel pezzo in un'inerzia quasi totale). Tutto ciò significa che l'azione rivendicativa del gruppo sa che, anche in caso di vittoria, la serialità nuda è, come una «condizione stagionale», uno dei termini dell'alternativa che limita le possibilità del proletariato.

12. Non si tratta di politica: non devo qui decidere se possono fare qualcosa di meglio o d'altro. Si tratta di un problema di pura intelligibilità.

13. Studieremo nel secondo tomo, al capitolo concernente la totalizzazione diacronica, quel che si chiamerà la *memoria* del gruppo.

14. Siamo infatti rimasti nell'astrazione, poiché abbiamo supposto che l'ambito interno alla classe fosse omogeneo e senza contraddizioni (divergenza o conflitti interesse tra P_1 , P_2 , O.S., ecc.).

15. O a n dimensioni: ne ho fornito esempi in *Questioni di metodo*, la *praxis* a due dimensioni è un'astrazione; sarebbe come Robinson che costruisce la sua capanna. A partire dal momento in cui consideriamo l'uomo concreto, la sua socialità, le sue funzioni, i suoi poteri, i suoi possibili, ecc., trasformano il suo progetto nell'unità pluridimensionale delle condizioni molteplici che egli supera. In modo che un ritorno del costituito sul costituente (in quanto il costituito è conservato nel superamento), dispiegando spazi complessi nel progetto stesso, finisce per creare un'omogeneità nuova tra l'azione nuova comune (con la molteplicità interna delle sue interazioni) e l'azione individuale *socializzata*. Resta il fatto che le condizioni superate nel progetto sono messe in contatto e totalizzate con il progetto medesimo, mentre invece le molteplicità d'individui *si* totalizzano totalizzando la *praxis* comune. Qui si arresta la comprensione, tanto nel testimone, quanto nei gruppi attivi, perché la totalizzazione interna per

interazione non determina un nuovo statuto ontologico nel gruppo. In altre parole, la comprensione dell'azione di classe da parte del testimone che la *riproduce* è insieme *sufficiente* è *inadeguata*.

16. Una sola differenza: proprio questo sotto-uomo è *tutto l'uomo* mentre il colono, come *superman*, è solo un grande mutilato. Ma quest'inversione apparirà soltanto nelle forme superiori della lotta.

17. Termine francese corrispondente: *clochardisation*, (N. D. T.)

18. O prodotti d'estrazione e altre «materie prime».

19. Eppure il colono preferisce evocare possibilità di miglioramento sociali perché sa che le rivendicazioni del colonizzato sono anzitutto politiche. Ed esse sono anzitutto politiche perché i colonizzati non ignorano che la «politica» è, nelle colonie, la pura e semplice instaurazione ed il funzionamento regolare d'un enorme apparato repressivo che è *il solo* a poter permettere il supersfruttamento.

20. Ogni esercito è istituzione e gruppo istituzionale. Parlo qui d'esercizio-istituzione solo nella misura in cui le funzioni generali di ogni esercito sono specializzate da istituzioni particolari all'Algeria (funzioni amministrative, ecc.).

21. Tale interesse comune a tutte le classi si manifesta a tutti i coloni in base a questa informazione precisa: il reddito medio del colono è dieci volte più elevato, in Algeria, di quello del colonizzato.

22. Ne fa uso anche per pretendere l'aiuto economico dei metropolitani.

23. Ciò non significa che non possano essere, sotto altri aspetti, serializzati dal processo medesimo: il membro virulento d'un gruppo di violenza, può subire il suo destino (ricevere la sentenza economica che fa emanare su di sé dal sistema) in quanto egli è *anche produttore di derrate agricole* e in quanto soffre *come colono* della concorrenza dei grandi sfruttamenti motorizzati.

24. Alla fin fine, i gruppi di pressione, i gruppi economici, ecc., non si collegano volentieri agli estremisti, che pure facilitano il loro lavoro.

25. Il datore di lavoro ingiuria o picchia, per esempio. Lo

fa perché lo si fa; egli è l'Altro, quel personaggio precario ed irrealizzabile che si chiama *il colono*. Il dipendente si lascia colpire, anch'egli in quanto Altro: insultato o percosso da un musulmano reagirebbe come un individuo singolo (o come membro d'una famiglia singola), ma i colpi del colono li subisce in quanto altri uomini della sua religione sono colpiti come lui nello stesso istante; in quanto tali vessazioni, al di là della sua persona, si rivolgono *al colonizzato*, personaggio tanto poco *realizzabile* quanto il colono stesso. Perciò *attraverso i due individui* l'Altro ha rapporto con l'Altro; ed entrambi sono alienati a queste unità seriali che non possono neppure realizzarsi qui e che, dislocando, generalizzando, strappano l'avvenimento a se stesso e lo costituiscono come ragione della ricorrenza e come archetipo esistente altrove. Inversamente, però, se la condotta seriale dei coloni è di picchiare il domestico e se quel colono particolare non picchia il proprio, la verità seriale ed inerte del suo rapporto con lui è *di picchiarlo*, d'essere *l'Altro che picchia*.

26. Per lo meno, come direbbe Engels, nelle società storiche.

27. Di fatto, la circolarità ricondiziona la variabile ed il sistema è a *feed back*. Ma in partenza, e per i proprietari di miniera, la domanda è la variabile: essa appunto aumenta smisuratamente e costringe le industrie estrattive a trasformarsi.

28. E, ad ogni modo, proprio in base alla «qualità» del suo lavoro egli trionferà sul mercato degli antagonismi concorrenziali.

29. L'accordo avviene al livello della produzione: ogni capitalista intende trovare sul mercato le materie prime e le macchine di cui ha bisogno per aumentare la produzione. Le trova, infatti - o, almeno, di solito — non per armonia prestabilita, ma grazie al processo pratico-inerte dell'accumulazione. Il primo disaccordo, invece, si manifesta al livello del consumo. Ma non è nei nostri intenti entrare nei particolari.

30. Mangia borghesi, anche. Ma mostrerò in un'altra opera che lo fa con minore appetito.

31. Il problema si formula in modo abbastanza analogo in Italia: lotte politiche nel XIX secolo che uniscono liberali,

nazionalisti, borghesi e operai in seno alle società segrete.

32. «Avevo sempre creduto che non bisognava sperare di regolare gradualmente e in pace il movimento della Rivoluzione di febbraio, e che esso si sarebbe arrestato solo di colpo con una grande battaglia in Parigi. L'avevo detto sin dall'indomani del 24 febbraio; quel che vidi allora mi persuase che non solo la battaglia era inevitabile ma che il momento n'era vicino e che bisognava desiderare che si cogliesse la prima occasione per scatenarla» (Alexis de Tocqueville).

33. Non pretendo che tutto fosse commedia nella *distinzione* (stile di vita borghese nella seconda metà del XIX secolo): è possibile, infatti, che i padroni abbiano realmente praticato un puritanesimo umanista e che non abbiano acconsentito che all'appagamento minimo dei loro bisogni. Farò solo osservare che il problema dell'ascetismo e della regola può esistere soltanto sulla base d'una situazione economica che assicuri largamente ed in permanenza il soddisfacimento di tali bisogni. L'asceta è un uomo abbastanza ricco da far dipendere la sua povertà solo dalla propria volontà.

34. Non va confuso la comprensione-altra con la comprensione dell'Altro. Questa, quando è diretta, comprende l'Altro come il medesimo. Io comprendo quell'atto perché lo faccio o lo rifaccio. Le complicazioni possono nascere, in particolare quando si tratta di comprendere in base ad una situazione e ad una storia che ci siano estranee. Ad ogni modo, però, comprendendo mi rendo l'Altro solo per trasformarlo in me stesso. La comprensione-altra, invece, è indiretta: ciò che si cerca di cogliere non è l'oggetto o l'atto come manifestazioni immediate e reali; e nemmeno, i procedimenti reali dell' *Altro che li comprende* (come può fare un professore che cerca di capire perché un allievo s'è sbagliato). Quel che si vuol comprendere è proprio la manifestazione nuova, ma attraverso gli Altri che l'hanno compresa e riattuandone l'operazione di comprensione. In realtà, il movimento pratico resta una libera operazione, ma, in quanto sono alienato alla serie, i suoi limiti gli derivano dall'Altro e non dall'oggetto.

35. Ogni proletario trae la sua violenza costituita (quel che si potrebbe chiamare la sua violenza-carattere) non solo dalle condizioni reali della produzione e dalle strutture proprie

dell'operaio, ma anche dalla sua storia. La storia gloriosa e violenta della borghesia francese e la storia gloriosa e violenta della borghesia e del popolo italiani nel XIX secolo sono state interiorizzate dai proletariati che sono sempre stati i veri agenti delle trasformazioni sociali. In entrambi i casi la violenza interna è stata l'occasione per la borghesia di fare scorrere sangue e subito s'è rafforzata in virtù di tale mediazione. L'impotenza borghese in Germania e particolarmente in Prussia, di fronte ad un'aristocrazia militare e fondiaria, si ritrova nel riformismo alquanto molle della socialdemocrazia, dei sindacati e d'una gran parte del proletariato, ecc.

36. Vedremo nel secondo tomo, nel paragrafo riservato alla «Critica dell'esperienza dialettica», come la dialettica possa essere Ragione storica e, ad un tempo, storicizzarci in base ad un momento generale della Storia.

37. Nell'esempio si può cogliere la dialettica rifiutata ma strumentalizzata e utilizzata dai padroni, e la mistificazione del positivismo. Il padrone parte dal punto di vista analitico dell'atomizzazione e della concorrenza: ognuno è libero, se può, di lavorare più del vicino e di guadagnare di più; ed il vicino è libero d'entrare nella competizione. Ma la Ragione dialettica, in quanto mistero accuratamente dissimulato, stabilisce in realtà per il padronato che l'elevazione d'una norma di lavoro per e da parte di taluni è elevazione (a un grado minore) per tutti. Ciò è valido anche per le società socialiste: la burocrazia pretende di esaminare il miglioramento del rendimento in base ad alcuni individui (lo stakhanovismo è una «ragione positiva») e sa pertinentemente che l'attivista trasforma il gruppo di produzione tutt'intero (Ragione dialettica proclamata in teoria, negata in verità).

38. È il caso, nella guerra classica, dell'imboscata: l'azione del nemico è nota; si sa che sta per trasferirsi in un certo luogo in vista di raggiungere un obiettivo determinato. Ma tale obiettivo per noi non è altro che la molla del tranello che lo farà passare, ad esempio, per una stretta gola. E, da questo punto di vista, per vedere se il tranello debba essere utilizzato e *lavorato* (se ci si deve mettere in agguato ai due lati del varco) si tornerà — se si hanno informazioni sufficienti — a calcolare *quantità inerti*: numero di soldati, armamento, ecc.

Naturalmente il nemico possiede carte, prevede l'insidia e noi prevediamo la sua previsione.

39. Una donna era saltata giù da un treno in corsa. Cadde sotto un vagone, fu atrocemente mutilata e morì ripetendo: «*Non avrei dovuto saltare*», frase che costituiva, fra gli spasimi d'una terribile agonia, la pura e semplice affermazione del potere pratico dell'uomo sulle cose.

40. In realtà, il progetto è più complesso: la scelta dell'Altro interviene come eventualità *comprensibile*-, in base a questa o quella mossa, può scegliere tre risposte. Se però sceglie la prima, reagisco con una certa offensiva e, se sceglie la seconda, mi permette una certa manovra, ecc.

41. Beninteso, questa caratteristica formale non toglie che ci siano gradi nella comprensione reciproca degli avversari. Sono le circostanze a decidere e si può essere «raggirati come bambini», «ingannati», ecc.; oppure si può assistere a guerre assurde (come succedeva nel basso medioevo) in cui le contraddizioni proprie dell'epoca avevano il risultato della reciproca incomprensione degli eserciti (che evitavano di affrontarsi). Ed anche per non aver compreso la portata d'un perfezionamento tecnico la nobiltà francese s'è vista decimata dagli arcieri inglesi. Il che è ovvio: o meglio, il nemico conta sempre su una nuova arma, su una manovra imprevista o incompresa, che gli dia la vittoria. Ma *appunto perciò*, dobbiamo capire che la lotta come reciprocità è funzione della reciprocità di comprensione. Se uno degli avversari cessa di comprendere, è *oggetto dell'Altro*.